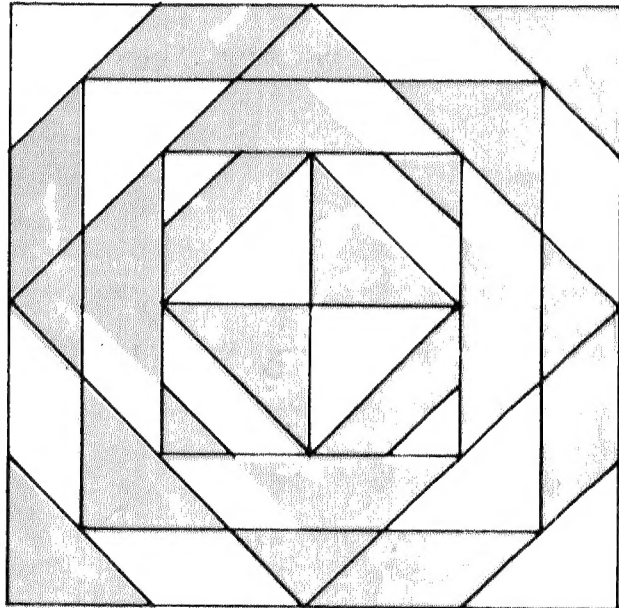


# السُّلُوكُ الْإِنْسَانِي

## مقدمة في مشكلات علم الأخلاق

تأليف  
جهون هويسيس

دكتور  
علي عبد المعطي محمد  
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



١٩٩٥

دار المعرفة الجامعية  
١. بن سويف - الإسكندرية  
٢٨٣٠١٦٣



السلوك الإنساني

هذه ترجمة الكتاب

Human conduct : An Introduction  
To The problems of Ethics  
by  
j - Hospers



# السلوك الانساني

## مقدمته في مشكلات علم الاخلاق

مايبد  
جون هوسوس

ترجمة وتقديم وتعليق

دكتور  
علي عبد المعطي محمد  
أستاذ الفلسفة ونائب رئيسها  
كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

١٩٩٥

دار المعرفة الجامعية  
٤٠ بن سوثير - إسكندرية  
ت : ٤٨٣٠١٦٣



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

---



## تقديم الترجمة العربية

لاشك أن دراسة الأخلاق تمتد في القدم إلى بداية تاريخ الفكر الفلسفي ذاته ، فالناظر في مباحث الفلسفة لا يلبث أن يدرك مدى المكانة التي احتلها مبحث القيم : ذلك المبحث الذي يضم بين ثناياه قيم الحق والخير والجمال ، الحق يدرسه علم المنطق ، والخير يدرسه علم الأخلاق ، والجمال تدرسه فلسفة الجمال .

ويتميز الكتاب الذي يسعدنا تقديمه للقراء اليوم بأنه يضع يد القارئ مباشرة على المشكلات الكبرى في الأخلاق ، بطريقة مبسطة ونقدية في نفس الوقت . كما يتميز بتقديم مؤلفة لذهخيرة واسعة من الأمثلة التي تقرب فـمكرته إلى القارئ ، كما يتميز أخيرا بعرض مؤلفه لكثير من أفكاره بطريقة المحاورات التي تذكرنا بمحاورات أفلاطون ، والتي تطرق فيها الأفـسكار من كل ناحية بشكل يسهل معه تبين وجهات النظر المختلفة حول موضوع واحد محدد .

لكن هذه المميزات التي ذكرناها توا يبدو أنها لم توجه نظر المؤلف نحو تقديم النظريات الأخلاقية الكبرى مكتملة ، فلقد أنسته محاولاته تلك كثير من النظريات الأخلاقية ، كـأخلاق العقل عند ديكارت ، وأخلاق العاطفة عند آدم سميث وشوبنهاور وروسو ، وأخلاق الحاسة الأخلاقية عند شافيسبري وماتشسون ، والأخلاق الحدسية عند برجسون وأنصاره ، والأخلاق المثالية عند جرين وبرادلي وبوزانكيت .

يضاف إلى ذلك أن المؤلف لم يلتزم في عرضه بالتعاقب التاريخي للنظريات الأخلاقية ، فهو ينقل من زمان إلى آخر بعيد عنه ، ثم يعود ويتراجع لكي

## - ٨ -

يتقدم وذلك دون ما أدنى إهتمام بالتطور التاريخي أو بالتعاقب الزماني ، مع أننا نعرف تماما أن العرض التاريخي ميزة كبرى وهى بيان كيفية تأثير وتأثير النظريات الأخلاقية فى بعضها البعض : فكل نظرية لاحقة تتأثر بما سبقها وتؤثر قىما بعدها . وهذا هو ما أغفله مؤلف هذا الكتاب .

هذا وإن كان السيد هوسيرس قد جاء بأمثلة عديدة من الحياة ، فإن الأغلبية العظمى من هذه الأمثلة إن لم تكن كلها ، مستفاعة من واقع أولويات المتحدة الأمريكية . وهذا يمثل عيبا كبيرا فى الكتاب خصوصا إذا كنا نعرض للمبادئ الأخلاقية الكبرى وإمكان تطبيقها والمشكلات التى تنشأ عن ذلك أميريقييا . لقد كان فى ذهن هوسيرس مبادئ ونظريات مالية ، لكن تطبيقاته جاءت محلية ومن ثم إستوجب النقد .

وسنحاول نحن فى مقدمتنا أن نتلافى بعض هذه العيوب ، فنسند النقص الذى جاء فى الكتاب من ناحية عدم الالتزام بالتطور التاريخي ، مع بيان النظريات المختلفة التى سادت ميدان الأخلاق ثم نعقب ذلك بدراسة عن الأخلاق المثالية عند بوزانكيث .

. . .

يجب أن نميز أولا بين المستويات الأخلاقية أو مراحل تطور الأخلاق ، وسوف نحصرها فى ثلاث مستويات أو مراحل رئيسية ، ثم نعقب ذلك بالعرض التاريخي للنظريات الأخلاقية ، من خلال نشوء هذه النظريات فى الحقبة اليونانية ، وتطورها وتأثيرها بالدين فى المصور الوسطى المسيحية ، ثم بيان أهم النظريات الأخلاقية التى سادت وانتشرت فى الحقبتين الحديثة والمعاصرة لكنى نكتفى بغرض مثال للأخلاق المثالية عند بوزانكيث .

# ١

إنى أعتقد أن بالإمكان التمييز بين مراحل ثلاث من مراحل تطور الأخلاق:

١ - مرحلة الغريزة : حيث يكون الفعل صائبا متى كانت متوافقا مع الحاجات والميول العنصرية والغرائز التى عرض لها ماكدوجال .

٢ - مرحلة العادة : حيث يكون السلوك صائبا متى كان متوافقا مع عادات وتقاليد الجماعة التى ينتمى إليها ، والمجتمع الذى يعيش فيه .

٣ - مرحلة الضمير : حيث يكون السلوك صائبا متى كان مئارا إستحسان وقبول الضمير ، ويكون غير ذلك إذا استهجنه الضمير ورفضه ونار صدده .

لكننى أوجه الأنظار إلى أن ذلك التمييز لا يعنى أن هناك تطورا تاريخيا ، إنتقلت فيه المجتمعات تباعا من مرحلة إلى أخرى ، ذلك أن أكثر المجتمعات بدائية يخضع السلوك فيها لمديح أو عتاب الضمير ، كما يخضع لمجريات العادة السائدة فى المجتمع ، كما أن أكثر المجتمعات تقدما تعتوره مستوى الغريزة فى كثير من سلوكياته ، ومن ثم يصعب من الأنسب أن نقول أن هذه المراحل أو المستويات تدخل تداخلا فى سائر المجتمعات ، وما الاختلاف بين مجتمع وآخر فيها إلا مسألة درجة .

# ٢

ومع ذلك فلم الأخلاق له تاريخ طويل يمكن تقسيمه فى صورته الأوربية إلى ثلاث مراحل :

١ - الفترة اليونانية وهى تبدأ من عام ٥٠٠ ق . م تقريبا إلى عام ٥٠٠ بعد الميلاد .

## — ١٠ —

٢ - العصور الوسطى وتبدأ من عام ٥٠٠ بعد الميلاد إلى عام ١٥٠٠ ميلادية .

٣ - الفترة الحديثة والمعاصرة وهي تبدأ من بعد عام ١٥٠٠ ميلادية إلى أوقاتنا الراهنة .

في الفترة اليونانية شكلت مدينة الدولة city state خلفية الحياة الأخلاقية، ودار الحوار السوفسطائي السقراطي ، وظهرت أخلاق أفلاطون المثالية ، وتابعا أرسطو بأخلاق واقعية تقوم على أساس نظريته القائلة بأن المصلحة وسط بين رذيلتين . كما ظهر في الفترة اليونانية أيضا مذهب اللذة عند الأبيقوريين ، والنظرية الرواقية في طلب اللذة والسعادة من خلال رباطة الجأش ، وضبط الانفعالات ، والتطلع إلى ملذات العقل لأنها لا تنجر آلاما .

... تميزت أخلاق العصور الوسطى المسيحية بأنها كانت أخلاق متأثرة إلى حد كبير أو بصغر بالديانة المسيحية ، فلقد اعتبر المفكرون في تلك المرحلة أنه لا انفصام بين الأخلاق وبين الدين ، ولا قطيعة بين الأخلاق وبين علم السياسة . لكن العصور الوسطى هذه لم تشجع التأمل الأخلاقي ، ولا البحث الحر في ميدان الأخلاق : بل إنكبت على تحديد الصواب والخطأ والخير والشر بالرجوع إلى القانون الإلهي ، وإلى الإنجيل كما فسرته الكنيسة ، وحينما يقول شخص أو يكتب ما يخالف ذلك يعدم وتحرق كتبه . وإن كان هناك إسهام ما إلى الميدان الأخلاقي في هذا العصر فكان مجرد تطبيق للتعاليم التي جاءت في الإنجيل على حالات فردية .

أما في الفترة الحديثة والمعاصرة فلقد بدأت تفقد الكنيسة السلطة المخولة لها في القرنين الخامس عشر والسادس عشر . ويرجع السبب في ذلك إلى ظهور



المذهب الفردى الذى أكد على الحرية الإنسانية بمزول عن الوحي المسيحى، كما يرجع إلى الإنقسامات والاختلافات المستمرة داخل الكنيسة مما أضعفها آخر الأمر . على أى حال لم تعد للأفراد الرغبة فى قبول قرار البابا أو قساوسته كقرار نهائى وسلطة حاسمة فى الأمور الأخلاقية . كما عمل البروتستانت على تأييد هذا الأمر بصورة أخرى حينما أرادوا لكل مسيحى أن يحمل إنجيله بين يديه وأن يفسره تفسيراً فردياً غير متظر فى ذلك رأى راهب أوكسيس .

ويمكن تقسيم الآراء الأخلاقية الحديثة والمعاصرة كما يلى . -

١ - تمسك البعض بأن الفارق بين الصواب والخطأ إنما هو فارق ذاتى . يعتمد على إتجاه الفرد الذى يصدر الحكم الأخلاقى ، فما يحبه يعتبر صواباً ، وما يكرهه يعتبر خطأ . ويمكن أن نضع فى هذه المجموعة أيضاً كل الذين يتمسكون بأن الفرق بين الصواب والخطأ هو مجرد تقليد إنسانى ، وكانت هذه هى وجهة النظر الأكثر تطرفاً عند السوفسطائيين وأصبحت هى وجهة نظر المفكرين المحدثين الذين يتبعون المذهب الشكى .

٢ - وتمسك البعض الثانى بأن الاختلاف بين الصواب والخطأ إنما يتم من خلال البصيرة المباشرة أو البديهة المباشرة . ولقد ذهب المتطرفون من أنصار هذا الاتجاه « بالحس الأخلاقى » كما نادى به شافيسبرى وهاتشينسون و « بالعقل المتميز أو الحصافة » التى نادى بها ريد Reid فى القرن الثامن عشر ، و « بالبديهة المعتدلة » كما نادى بها آخرون .

٣ - أكد البعض الثالث بأن الفرق بين الصواب والخطأ يعتمد على قانون ما ، لكن وجهات نظرم اختلفت حول طبيعة هذا القانون : فتادى الروافيون بالقانون الكلى الذى ينطبق على العقل والطبيعة ، وتابهم فى ذلك

توما الإكويني ، ونادى جاز بأن القانون الأخلاقى ماهو إلا قانون الطبيعة البشرية التي تكشف عنها دراسة التكوين البيولوجى للإنسان . وتلك آدم سميت بقانون الصالح الوجداني، بينما ذهب آخرون إلى أن مثل هذا القانون ليس إلا قانون الظل منهم ديكارت وكلازك وراسمون وكانط وهيجل وغيرهم كثيرون .

٥ - ذهب البعض الرابع إلى أن الذة معيار الصواب والخطأ أو الخير والشر ، كانت لرحاصات تلك النظرة موجودة عند الإغريقين والرومان ، ثم أصبحت في الفترة الحديثة لكي تغد إلى مذاهب جيممي بلام وجون استوارت مل وسيد جويك .

٥ - نذكر أن هناك نظرات أخلاقية أخرى عديدة ظهرت كرد فعل لتزمت فلسفية ظهرت في الفترة الحديثة والمعاصرة ، فهناك أخلاق التطور التي قامت على فلسفة سبنسر ، والأخلاق التنمائية كما تطورت على فلسفات جرين وبوزانكيث ، والأخلاق النفسية كما ظهرت على يد ويسر ملوك . وأخلاق الحدى كما قامت على فلسفة برجسون .

### ٣

لقد جرى العرف على أن الأخلاق على أن يحدد صيغاً معينة أو أنماط أخلاقية يروم بها توجيه السلوك توجيهاً أخلاقياً ، ولذلك إنحدرت إلينا الكثير من الصيغ والوصايا والمصطلحات والأفكار التي صممت لهذا الاتجاه . نرى على يحد بوزانكيث هذا الطريق أغنى حل يضع لها شروطاً وصيغاً توجه سلوكنا في ميدان الأخلاق؟ وهل يرى في الأخلاق فلسفة تبدأ بأوامر أخلاقية يجب أن يتبناها الإنسان لكي يكون أخلاقياً ؟ وهل يحدد وصايا

سواء أكانت عشرة أو أقل أو أكثر بوصينا بالاسترشاد بها واتباعها؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون هذا أو ذاك؟ هذا هو ما سنتبينه بعد دراستنا للأخلاق عند بوزانكيت .

يرى بوزانكيت أن هناك ثلاثة مواقف يقفها بعض الناس عند النظر في الحياة وفي السلوك الأخلاقي وفي تقديرهم للخير يوهى :-

أولاً : موقف الرضا Complacency : ويذهب هذا الموقف إلى أن كل شيء على ما يرام ، سواء في عالمنا هذا أو في العوالم الأخرى .

ثانياً : موقف الرجاء أو التوقع Expectancy : وهو موقف يرى الشر واللاكمال في سلسلة الحوادث التي تقع أمامنا ، ولكنه يؤمن بجنة أرضية أو سماوية ينتهي فيها الشر ، وتلاشى فيها كل الآلام السابقة وتنعفى بالتعويض أو بالمكافأة أو بالإنابة Compensation .

ثالثاً : موقف اليأس أو القنوط Despair : وهو موقف يؤمن بمستوى معين من الخير والكمال ، ولكنه ينكر إمكانية الوصول إلى هذا الخير أو ذلك الكمال سواء في عالمنا أو في العوالم الأخرى فهو موقف يأس خال من كل أمل في الوصول إلى الكمال أو الخير .

ويرى بوزانكيت بعد عرضه للمواقف الثلاثة السابقة أن أولئك الذين يتبنون أيًا من المواقف الثلاثة الآتية ... قد ضلوا الطريق ، كما أنها يحملهم مواقف زائفة ساذجة ولا نصيب لها من الصحة : فموقف الرضا هو بلا شك موقف ساذج زائف في قبوله كل شيء على أنه خير ، وفي إقتناعه الكامل بالخير والكمال في كل الأشياء . وموقف الرجاء أو التوقع هو موقف زائف أيضاً خصوصاً حينما يقرر بأن الكمال لا يوجد إلا نتيجة لعملية تاريخية ،

وأنه سيأتى حتما سواء فى طائنا هذا أو فى عالم آخر نتيجة لهذه العملية التطورية نحو الكمال . أما الموقف الثالث والأخير أى موقف اليأس والفتوط فهو لا يقل عن الموقفين السابقين سذاجة وزيفا خصوصا فى عدم اعترافه بإمكانية التوصل إلى الخير أو الكمال سواء بعملية تاريخية أو بالعقيدة أو بأى وسيلة أخرى ، كما أن هذا الموقف يشير إلى أن الإنسان سيظل مبتعدا عن القيم مهما حاول ومهما ناضل . وبديهي أن اليأس يقضى على أمن الإنسان وسعادته .

إن بوزانكيت هنا ينكر هذه المواقف الثلاثة ويهدمها هدمًا . ولنا أن نسأله الآن : وما السبيل ؟ يجيب بوزانكيت بأن المبدأ الذى اقترحه والذي يستحق أن نعرفه جيدا هو « أن على الإنسان أن يعرف أنه يوت دائما ، أى أنه يفقد باستمرار أجزاء من ذاته ، ومن ممتلكاته ، ومع ذلك فهو ينمو دائما ، ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم جيدا أنه لا يوجد خير دون أن يفقد شيئا ما ، وألا يتوقع أن يرى الكمال فى طله المتناهى هذا مع تسليمه - بالرغم من هذا - بالكمال الحقيقى . فالحياة كسب وخسارة ، خير وشر ، كان وعدم كان ، ويجب أن نقبل الحياة على هذا النحو . وكلما كان سلوكنا فى هذا العالم المتلى بالمتحولات مقادا بالإرادة الحرة المشبعة بالقيم كلما كان خيرا .

ولكن ما هى القيم ، وما هو الشر يجيب بوزانكيت بأن القيمة أو الخير ليسا معطيتين من معطيات الإدراك الحسى ، إنها كما يقول بوزانكيت « مقولتان ... تتحقق فيهما الأشياء بدرجة أكبر أو أقل ، ولكنها ليسا شيئا من هذه الأشياء ... » . فلو أن الأشياء كانت موجودة - أى أنظر إلى مقدار

أيضاً. ومعنى هذا القول هو أننا لا نرى القيمة كاملة فى أى مكان أو زمان، كما أننا لا نرى الخير كاملاً فى أى اتجاه أو فى أية أنحاء، أنهما مقولتان لا تظهران بتمامهما وكاملهما فى أى شىء من الأشياء.

ونحن حينما نثبت شيئاً على أنه خير وله قيمة وحينما ننقوه بحكم قيسى مثل « بعض الأشياء تكون خيرة » فإننا هنا نجعل من القيمة والخير صفتين أو كيفيتين لموضوع أو لعدة موضوعات. وإذا لم نفعل هذا، أى إذا لم نربط الخير والقيمة بالأشياء فأننا « نفصل بذلك القيمة عن الواقع » كما يقول بوزانكيث. وبذلك تكون القيمة صفة أو كيفية كما يكون الخير صفة أو كيفية لموضوعات نخبرها من الخارج أو نصف بها الواقع، أو كما يقول بوزانكيث تصبح القيمة والخير « صفتين للموضوعات ».

ويرى بوزانكيث أن الخير يرتبط بإرادة الخير، تلك الإرادة التى تميز الأرواح المتناهية أى الإنسان فيقول « لا يمكن أن نتصور شيئاً على أنه خير داخل أو خارج العالم... بدون إرادة الخير » بمعنى أن الخير أو القيمة لا توجد بذاتها وإنما هى تتصل بالإنسان وبارادته. ومن ثم فالخير والقيمة يتصلان بالإرادة الخيرة المنبثقة عن الإنسان.

ولما كانت القيم متصلة بالموضوعات من جهة، وإرادة الإنسان من جهة أخرى، فإن النتيجة هى أن «العالم الواقعى هو عالم قيم، وأن القيم مرتبطة فيما بينها». وهذا يؤكد اتجاه بوزانكيث إلى الوحدة والكلية والترابط، ويمكن بلورة أخلاق بوزانكيث فى العناصر الآتية: الحياة لأجل الآخرين، والخير الاجتماعى، والغباء والشر والعقاب، والضمير، كما سنعرض لدراسة نقدية تحليلية للأخلاق عنده.

### الحياة لأجل الآخرين:

« حينما نقول أن إنساناً أو إنسانة ما يحيا أو تمحيا لأجل الآخرين، فاننا نعنى بهذا القول مدحا غير محدد أى نعنى به سمواً أو علواً فى الإيجابية والإشارة إلى شخصية تكرر نفسها كناية للخدمة العامة .

يبد أن بوزانكيت يرى أن الحياة لأجل الآخرين ليست متساوية مع التضحية بالذات ؛ فمن جهة أولى يذهب بوزانكيت إلى أننا لا نلاحظ جانب البذل أو الإيتار وحده كما لا نلاحظ جانب الأخذ أو الأثرة وحده أيضا ، وإنما نحن نلاحظهما دائما معا . يقول بوزانكيت « وفى الواقع فاننا نعطى فى كل فعل فعله شيئا ونحصل على شيء . » وعلى ذلك فالإيتارية وإن كانت خيرا فانها لا نعنى تماما ولا تقابل عبارة « الحياة لأجل الآخرين » إذ لا إيتار بدون أثره ولا عطاء بدون أخذ . ومن جهة ثانية يذهب بوزانكيت إلى أن التضحية بالذات ذات معنى أعمق من الحياة لأجل الآخرين فيقول « إن قانون التضحية ليس له علاقة خاصة بالأفعال المتصلة بالأشخاص الآخرين ، إنه يشير إلى شيء أعمق وأوسع من الحياة لأجل الآخرين » كما يقرر بوزانكيت أنه فى بعض الأحوال تتساوى التضحية بالذات مع التضحية بالآخرين بنفس القوة التى يتضمنها على التضحية بالذات ويخلص بوزانكيت من هذا إلى أن الحياة لأجل الآخرين ليست هى بالغبط الإيتارية أو التضحية بالذات .

وإذا هدنا الآن إلى قول بوزانكيت الذى يقرر فيه أن الحياة لأجل الآخرين تتضمن قيا محددة ووضعية ، فان أول معنى يمكن أن نستخلصه من هذا القول هو أن هذه القيم غير شخصية وهذا أمر واضح فيما يتعلق بقيم الحق والجمال ، فكل من الحق والجمال قيمة موضوعية لا تتأثر بأهواء الأشخاص

وانبجاساتهم ، ولا بالعلاقات المتباينة التي تقوم بينهم . ولكن يقول بوزانكيت أن هناك صعوبة تتعلق بشئون الحب والحياة العادلة ، فهذه كلها تنبثق عن العلاقات التي تقوم بين الأشخاص ، أي على الوجود الشخصي ، كما أنه يمكننا القول بأن كل القيم لها جانب مرتبط بالأشخاص وأن « القيم المنفصلة تماماً عن الأشخاص ليست بذات معنى ، ولكن هذه الصعوبة تنهار من أساسها إذا ما علمنا أن الحب كقيمة موجودة وجوداً وضعياً سواء أمارسها الأشخاص أم لم يمارسوها ، فتحن نقاد بواسطة العدالة مثلاً كقيمة ولا نقاد بواسطة الشخص الذي يمارس العدالة معي أو مع غيري من الأشخاص ، وبذلك يتج أن القيم وإن كان لها ذلك الجانب المتصل بالأشخاص الذين يمارسونها ، إلا أنها في حقيقة الأمر تكون موضوعية وغير شخصية

ويذهب بوزانكيت إلى أن هذه القيم هي التي يضحي الأفراد بأنفسهم من أجلها ، فإذا ضحى فرد بنفسه من أجل الآخرين فإنه إنما يفعل هذا تحقيقاً لقيمة معينة ، فقد يضحي بنفسه لإنقاذ الآخرين من الفرق مثلاً ، وهو هنا يروم تحقيق قيمة معينة هي قيمة الحياة ، وقد يضحي بمصالحه من أجل مصالح الآخرين تحقيقاً لقيمة العدالة أو قيمة الحب وهكذا . والحياة لأجل الآخرين تتركز على أساس عريض وهو « أننا لسنا شيئاً إلا إذا تعرفنا على اتحادنا بشيء أكبر فاتحادنا بشيء أكبر أو ارتباطنا بكل هوو أساس الأخلاق والذين » إذا عرفنا هذا ، أي إذا علمنا أننا لسنا شيئاً إلا في الكل الذي يحتويه ، وإذا علمنا أن حياتنا لا معنى لها إلا في ارتباطها بحياة أكبر وإذا علمنا بأن هذا لكل الذي يحوي ويحوي غيري هو الحقيقة القصوى - إذا علمنا كل هذا - أدركنا بأن معنى تكون الحياة لأجل الآخرين - ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثانية أمام فكرة الكلية كركيزة للأخلاق .

ولكن بوزانكيت يرى أنه ليس بكاف أن نقول أن على الإنسان أن يحيا لأجل الآخرين ، إذ أنه من الضروري أن نشير بوضوح إلى نوع الأفعال التي عليه أن يفعلها للآخرين ولنفسه إذا أراد أن يحيا حقيقة لأجل الآخرين وهي أن يكون كايا في أفعاله ، غير مكثف بفرديته المنعزلة ، مدركا أن أفعاله لن تكتسب حقيقة جدارتها إلا إذا ارتبطت بأفعال أكبر واندجت في كل أعظم . ومن ثم فعليه أن يضع نصب عينيه الوحدة الاجتماعية والقيم العظمى .

ويرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين تتطلب إيمانا بحياة أخرى ذات قيم أسمى وأعمق من قيمنا الأرضية ، فيها نكمل أعمالنا ونتممها ، ونشعر بالهدف الأسمى من الحياة . وهذا يجعلنا ننظر إلى الحياة وإلى العالم نظرة كلية شاملة مستمرة لا تنتهي بالموت ولا تباد بالفناء من الحياة الأرضية . ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثالثة أمام فكرة الكلية والشمول .

### الخبر الاجتماعي :

إن القول بأن إنسانا ما قد كرس نفسه للخير الاجتماعي ليس مرادفا تماما للقول بأن هذا الإنسان يحيا لأجل الآخرين . ولقد عرفنا معنى أن يحيا الإنسان لأجل الآخرين ، أما الخير الاجتماعي فيشير إلى رفاية الفرد مستمدة من رفاية المجتمع أو « أن رفاية مجتمعه تتضمن رفايته » . ويقول بوزانكيت « إن الهدف هو رفايتي أنا ، أو فرصتي في الرفاية مشبع بالترتيبات الضرورية لرفايته . وفرصة الرفاية لكل فرد آخر ، أي لكل فرد يهمني وأعرفه في الجماعة » . وبعبارة أخرى يقول بوزانكيت أن الخير الذي يهتم به هنا هو « رفاية جميع الأفراد الذين يؤلفون مجموعتي ، متضمنا رفايتي الخاصة » .



### كيف يعلم الإنسان ماذا يفعل ؟

لقد قلنا في بدايه تعرضنا للاخلاق عند بوزانكيت أننا لن نجد عنده صيغا أو أوامر أو وصايا أخلاقية نوجهنا للسلوك الأخلاقى . إن الفاسفة الأخلاقية يقول بوزانكيت « تستطيع أن تمدنا بقوانين عامة نستطيع أن نشقى بواسطتها - بعملية استنباطية - الصواب من الخطأ فى سلوكنا » . إن وظيفة الأخلاق تنحصر فى إفسادنا الخير والشر ، ولكنها لا تعطينا أية أوامر أو وصايا تتعلق بحياتنا الأخلاقية.

وإذا كانت القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية غير مجدية فى المجال الأخلاقى ترى هل تجدى النصيحة ؟ يجب بوزانكيت بأن الأعمال الأخلاقية يجب أن تكون تابعة من الذات ومن الذات وحدها ، تلك الذات التى تعرف نفسها خير معرفة ، والتى تكون مؤمنة بالقيم ، عارفة بظروفها وحدودها ، وبوزانكيت هنا يعارض أى اتجاه يقول بأن النصيحة لها دور فى السلوك الأخلاقى ذلك لأن من ينصحك لا يعرف ذاتك أكثر من معرفتك أنت لها .

إن حياتى الأخلاقية مرتبطة بظروفي وبارادتي الأخلاقية وبفهمي وبمدى ارتباطي بالقيم ، وليس عندي قائمة بما هو خير وقائمة أخرى بما هو شر ، ولكن على أن أفعل ما أستطيع طبقا لكل ظرف وكل واقعة بشرط أن أناصر الخير وأؤيده ، ليس خيري فقط وإنما خير الآخرين .

وإذا لم تكن النصائح ولا الأوامر أو الصيغ أو القواعد الأخلاقية تربي ماذا أفعل ، فكيف أعلم ماذا أفعل ؟ وكيف يكون سلوكي أخلاقيا ؟ وكيف اتجه اتجاها سليما والنصح لا يجدى وليس أمامي صيغا أو قواعد تحدد لي السلوك الأخلاقى ؟ يجب بوزانكيت بأن هناك خطورتان مترا بطنان تجعلان

سلوكي أخلاقيا وبوجهان أفعال في الاتجاه السليم بقول بوزانكيت الاتجاه السليم « يعتمد على تكوين الإرادة الخيرة في الذات، تلك الإرادة التي تمرست وتدربت جيدا بواسطة نسق مترابط من القيم ». وهذا يعني أننا إذا أردنا أن يكون سلوكنا الأخلاقي ماضيا في اتجاهه السليم، فعلينا أولا أن نعرف وأن نقدر القيم على اختلافها، وأن ننظر إليها نظرة تقدير واحترام. ولكن تقديرنا للقيم على هذا النحو لا يكفي، إذا يجب أن يتبع هذا تكوين إرادة خيرة فالمعرفة والتقدير وحدهما لا يجديان بدون وجود تلك الإرادة الخيرة: إرادة أن أسلك سلوكا خيرا سليما، أي أن الأمر يحتاج إلى « إرادة خيرة موجهة بدوق مكتمل ورفيع من القيم الممكنة ».

وإذا توفرت الإرادة الخيرة الموجهة بنسق من القيم، فإن سلوكنا مع ذلك لن يكون أخلاقيا تماما وذلك بسبب أن الإنسان مخلوق متناه، وأن التناهي نقص، وهذا النقص من شأنه أن يجعل سلوكنا الأخلاقي محدوداً غير مكتمل، ولكن وبفض النظر عن تناهينا وآثاره في السلوك الأخلاقي فاتنا، إذا عرفنا ما هي القيم وما هي خصائصها العامة، وإذا عرفنا ما هي الإرادة التي تجعل من هذه القيم مرصوعا لها، والتي لا تكون محددة بأحكام مسبقة، ويكون لديها القدرة على أن توحد ذاتها بالقيم « إذا عرفنا كل هذا فانتا نستطيع أن نقول إننا نسير في طريق النجاح نحو السلوك الأخلاقي سيرا أفضل ما يكون بالنسبة إلى وجودنا الإنساني المتناهي ».

### الغباء والشر والمغاب :

لـلغباء : يذهب بوزانكيت إلى أن الغباء عكس الذكاء Intelligence ولكنه ليس عكس المهارة Cleverness ، كما أنه ليس مرادفا للجمل—

Ignorance وقد يكون الجهل سببا في الغباء ولكنه لا يكون هو الغباء ، إذ  
 بينما يعنى الجهل « فقدان المعرفة » فان الغباء Stupidity يعنى كيفية عقلية .  
 أى يعنى على وجه خاص الغباء بالنسبة إلى القيم وليس بالنسبة إلى الوقائع  
 أو الحقائق . ومن ثم يصبح معنى الغباء هو عدم الاستجابة للقيم .

ويرى بوزانكيث أن ضيق الأفق غباء « فكل ضيق أفق يتضمن غباء ،  
 وكل فرد ضيق الأفق في بعض النقاط ، والعلاج هنا إما يكون في اتساع  
 الأفق ، أى في اتساع دائرة معرفتنا بالنقاط التى لانعرفها » . وفى هذا يقول  
 بوزانكيث « أنت لن تستطيع أن تتعاضد عن القيم ؛ ون أن يكون جمالك  
 سائدا ، وبدون أن تكون أفكارك عن الوقائع والموضوعات والحقائق مشوهة » .

أما من الحرب فيرى بوزانكيث أنها غباء مستحكم ، إذ أن قادة كل أمة  
 يعامون عن رؤية القيم والحقائق أو الوقائع المرتبطة بها بالنسبة إلى الأمم  
 الأخرى ومن هنا تقوم الحرب . . وإذا عنى قادة الأمم بمعرفة حاجات  
 ومتطلبات واتجاهات واهتمامات الأمم الأخرى فان الحرب لن تقع .

الشر : لا يحتوى الشر على أى خير ، ومن ثم فإن « الحرب بينهما هى حرب  
 مدمرة » ، يروم فيها الخير معيق الشر وإبادته . وما أنه يوجد كبة كبيرة  
 من الشر فان فناءه يتطلب عملية تأمل أن نتقدم فيها ، ولكن كيف نتصور  
 عملية التقدم هذه نحو الخلاص من الشر ؟ هل تسير عملية التقدم هذه إلى مسا  
 لا نهاية نحو الأحسن الذى تأمل فيه ؟ أو أن الشر سينتهى يوما بانتصار  
 الخير في معركة معه ؟ وإن كان الخير سيتنصر يوما فهل سيتم هذا النصر في  
 عالمنا هذا كما نعرفه أو في عالم آخر مختلف تماما ؟ وإذا كان الأمر كذلك  
 لماذا يكون من أمر الشر الذى قلنا أنه سيتوقف بانتصار الخير ؟ أين سيذهب  
 وكيف سينتهى وبتلاشى .

لقد رأى بوزانكيت أن الشر حقيقى . وهذا يتمثل فى الألم والإرادة الشريرة ، فهذه وقائع موجودة ، وكل منا يعانى منها كل يوم تقريباً ، كما أن الحيوانات الدنيا تخبر الألم باستمرار . والشر يقول بوزانكيت حقيقى إذن « وليست له صلة بالخير . . ولما كان الشر حقيقياً وموجود وجوداً واقعياً ، فمن المستحيل أن يبنى تماماً من عالمنا هذا ، ولكن ما يحدث هو أنه إذا ما حارب فانه يقل ويتناقص فقط » . وبالإضافة إلى هذا يقول بوزانكيت : انه لمن المستحيل أن ينتهى الشر فى الإنسان المخلوق المتناهى المحدد عقلاً وبدناً إذ كيف يكون متأكداً من طلب ما يرضيه وهو مجروح بالألم .

ويرى بوزانكيت أن عملية التقدم السابق ذكرها نحو الخلاص من الشر لى تم يجب أن يكون لها نهاية زمانية ، أى أن يتوقف التقدم فى زمن معين يتم فيه انهيار وفناء الشر . ولما كان من المستحيل أن ينتهى الشر فى عالمنا هذا تماماً نظراً لتناهى المخلوق وحقيقة الشر وواقعيته ، فسوف لا يصبح أمامنا إلا القول مع بوزانكيت بأن فناء هذا الشر سيكون فى عالم آخر له ظروف مختلفة .

**العقاب :** هل هناك ضرورة للعقاب ؟ وهل من الضروى أن يكون العقاب من خلال الإيلام ؟ وما هى طبيعة العقاب وماهيته ؟

إن بوزانكيت يبدأ معالجته لهذا الموضوع بتعداد للاتجاهات التى تقف ضد فكره العقاب ، وتنور عليها ، وتنفر منها ويمكن إجمال هذه الاتجاهات فى خمس نقاط رئيسية هى :-

١ - التغير فى الأفكار التربوية والمذهبية ، والذى غطى مشكلة طاعة الصغار وامتثالهم تغطية كاملة ، وذلك عن طريق الطرق التربوية السليمة التى لا تعبد الإيذاء البدنى أو الإيلام الجسمى أو الفكرى .

٢ - اتجهاء يرى أن تجربة أو ممارسة الشرور لاحقة لتوابعها الجنائية أو العقابية فذلك الذي يواظب على المثول أمام الشرطة ، يتعلم بعض الشرور ، كما أن ذلك الذي يدخل السجن لأول مرة ويرى المعاملة غير الكريمة فيه ، إنها يتعلم أيضاً شروراً لم يكن يعرفها من قبل ، وهذا ينطبق أكثر على المنحرفين المبتدئين أو الساذجين .

٣ - اتجهاء النظرية التي ترى أن السلوك الأخلاقي السيء يصير مرضاً من الأمراض لا بد من معالجته بدون توقيف أي عقاب على صاحبه .

٤ - اتجهاء المذهب الذي يرى أن العقاب هو مجرد إضافة شر إلى شر . فإدام الشر قد وقع في الماضي ، فإن عقابه سيمثل إضافة شر أو ألم إليه في حين أن ما وقع من الشر مضى وانتهى ولا سبيل إلى الرجوع إلى الماضي لتعاشي وقوعه . ومن ثم فإن العقاب في هذا المذهب لا معنى له وهو مختلف عن القاعدة البدائية القائلة بمقابلة المثل بالمثل أو قتل النفس بالنفس .

٥ - إتجهاء يدعم الاعتقاد نحو اللامسؤولية ، ويرى أن التحسن الاجتماعي يتم بالاختيار Selection ومادام هناك لأمسؤولية فإن يكون هناك عقاب .

أما عن الاتجاهين الأول والثاني فإن بوزانكيت يقبل كل ما يذهب إلى إليه ، ولكنه يراها غير ذي تأثير في المشكلة الأساسية العقاب : فتقريب الأطنال أو الصفار ، وتقويم سلوكهم ، لا يدخل حقيقة تحت موضوع العقاب إذ « أن إرادات الصفار غير ناضجة ، ومن ثم فلا تدخل تحت دائرة المسؤولية الكاملة » وبالتالي لا تدخل في موضوعنا قيد البحث . كذلك يرى بوزانكيت أن الاتجاه الثاني « لا يمس في الأساس مسألة العقاب » إذ إذا جعل هذا أو ذاك يقترب من مراكز الشرطة أو يدخل السكن ؟ بإضافة إلى أن هناك إتجاهاً حديثاً يجعل

من للسجون مآوى للانضاج والتقويم الاصلاحى العقلى والبدنى والانجساء  
الخامس يقول بوزانكيث غير مقبول ولا معقول فالامستولية هي شيء لا  
يمكن قبوله ، وإذا كان كل فرد غير مستول ، فان النتيجة ولا شك ستكون  
خطيرة للغاية . أما الاتجاه الثالث ، والذي يجعل من السلوك الأخلاقى السىء  
مرضيا لابد من معالجته ، فانه إنجساء « ينكر ضرورة العقاب كطبيعة » أو  
يقبله فقط - إذا كان لابد من قبوله - باعتباره وسيلة للعلاج . ومن ثم فهو  
يفترض البراءة فى كل الأفراد . أما الاتجاه الرابع فهو لا يحل المشكلة بقوله  
بأن العقاب هو رجوع إلى المبدأ البدائى القائل بالانتقام ، ذلك الانتقام الذى  
لا تقبله الحياة الحديثة على الاطلاق . وإذن فهذا الاتجاه غير كاف فى تناول  
مسألة العقاب .

ويرى بوزانكيث بعد تناوله لهذه الاتجاهات بالبحث والنقد ، إن ماهية  
العقاب تقوم فى أنه « يسرى على الماضى Retrospective أو أنه يعالج الماضى  
وهذه الماهية المتعلقة بالعقاب تثير الاعتراض التالى وهو : وما هو الخير فى  
معاينة فرد بعد أن يكون هذا الفرد قد أحدث شراً ؟ ألسنا هنا نضيف شراً  
جديداً إلى الشر القديم أو نضيف ألماً إلى ألم ؟

ويجيب بوزانكيث بالنفى ، أنه يرى أن طبيعة العقاب أو أسامه إنما تقوم  
فى الالغاء أو الابطال Annulment ، الغاء ما أضر بجسد أو فكر الآخرين  
وعلى ذلك فليس الألم أو الابتلاء به هو ماهية العقاب ، وإنما الالغاء أو الفسخ  
أو الابطال لما يضر بالمصلحة أو الثروة أو الفكر العام . وإذا لم ينفذ الفعل الضار  
أو الشرير ، فانه سيصبح قاعدة . ويؤثر على سلوكنا فى المستقبل ، كما أنه سيؤدى  
إلى تدهور وانخفاض مستوانا الاجتماعى والأخلاقى . ومن ثم يصبح « العقاب  
هو سلب للارادة السيئة بواسطة رد فعل الارادة الاجتماعية فى طلبها للخير ،  
وهذه هى طبيعة وخاصة ... وقيمة العقاب » .

## الضمير :

كثيرا ما نتساءل حينما نقرينا فكرة نلن الانسان. يجب أن يطيع ضميره كيف يمكن لهذا الانسان أن يفعل الصواب إذا لم يطيع ضميره ويرتبط هذا السؤال بسؤال آخر وهو : وهل هو يفعل الصواب دائما إذا أطاع ضميره ؟ يقول بوزانكيث لكي نلقى بعض الضوء على المسألة يجب أن نفهم أولا ماهو هذا الضمير ؟ ولماذا تكون بعض عملياته عظيمة أحيانا ونعيرية أحيانا أخرى زهيدة وتافهة أحيانا وتصفية وتحكية أحيانا أخرى ؟

إن هناك عبارات عديدة تستخدم في وصف الضمير منها : "أنه صوت الله في القلب" ، أي ذلك الصوت البسيط الذي يتضمن فكرة صوت الله وبهذا المعنى كان هكسلي يحاطب ضميره قائلا "يا صوتي الخير" ، ومنها أنه حكم تأمل متعلق بأنفسنا ، يوافق أو لا على سلوكنا الماضي منه والحاضر ، ويرى بوزانكيث أن كلمة تأمل التي ذكرناها لا تعني إيجابية تجريدية أو استنباطية أو حتى أي تفكير غير متواصل أو عطرده ، إنما تشير فقط إلى معالجة الاختيار في ضوء الكل أي في ارتباط الماضي بالمستقبل وبالكل ، كما أن هذه الكلمة ترتبط أساسا بالعمل وبالسلوك .

ولكن لماذا هذا الاختيار في ضوء الكل الذي ذكرناه منذ برهة ؟ يجب بوزانكيث بأن الضمير يحدد إختياراً choice ، وهو لا يحدد أي اختيار ، إن ما يحدده فقط هو الاختيار الذي يتعلق بالخير أو كما يقول بوزانكيث إنه « إختيار الصواب .. أي الخير الذي يجسد في حياة كل منا » .

ولنا أن نتساءل وكيف يكون هذا الاختيار كلياً والواجب هي أن هذا الاختيار كلي لأنه لا يجرى الموقف وإنما ينظر إليه في كليته ، كما أنه لا يجرى أو يحلل أو يناقش الضمير الذي يقرر هذا الاختيار أو ذاك بقرار واحد كلي لا يجرى فيه ولا تفصيل . بل يرى بوزانكيث - علاوة على هذا أن تحديد

إختيارك يتم من بين أفق ضخم من المتغيرات ، وأن هذا الأفق الضخم يتأثر باختيارك ويؤثر فيه ، ومن ثم فعليك أن ترسم طريقا يتم به تكييف سلوكك مع الكل .

وإمعانا في إسقاط العقل من أمام الضمير نجد بوزانكيت يحذرننا من أن لنتناقش مع ضميرنا ، أو أن نتحرش به ، فحيث يكون حكمتنا كليا وواحداً لا يوجد نقاش ولا مقدمات ولا نتائج ولا تبريرات أو تعليلات، فحكم الضمير هو حكم على فعلنا في ضوء الكل أو هو حكم كلى لا يحتل نقاشاً أو جدالاً ، إن الضمير بذلك يدعى السيطرة أو التحكم على العقل أو العقل لكن يلاحظ بوزانكيت أنه بالرغم من كل هذا ، وبالرغم من سيطرة الضمير على العقل ، فإنه يكون مشغولاً في بعض الأحيان بمناقشات مجردة صغيرة تكون حكماً مسبقاً كامناً في أعماقه . كيف نوفق بين هذا وذاك وكيف نفسر وجود تلك المناقشات المجردة الصغيرة داخل الضمير في الوقت الذي نقول فيه إن الضمير يسقط من أمامه كل فكر تجريدي وكل نقاش وكل تساؤل ؟ الواقع أن هذه النقطة الأخيرة تمثل أحد الاعتراضات على الضمير .

ولكن هل الضمير ديني ؟ يجب بوزانكيت بالإيجاب ويقول إن هذا أمر واضح ، ففي المعاني السامية تتشابه أفعال الدين مع أفعال الضمير ، على شريطة أن يكون الدين كليا لا دين الأحد أو الوثنية أو الخرافية .

..

آمل أن يحقق هذا العمل الأمل المرجو منه نحو إسرءاء المكتبة العربية بالدراسات الأخلاقية .. والله ولي التوفيق

دكتور / علي عبد الحفيظ محمد



## المحتويات

الصفحة	الموضوع
٧	مقدمة الترجمة العربية
	أولا
	المشكلات الأخلاقية
٣٩	مجال علم الأخلاق
٣٩	تعريف علم الأخلاق
٤٦	القواعد الأخلاقية
٤٧	تطبيق القواعد
٤٨	أفاليط وعثرات
٥٠	المعايير الأخلاقية
٥٥	المذهب النسبي
	ثانيا
	نصائح الحياة
٦١	الأسلوب الأبيقوري في الحياة
٦٥	تعليقات على المذهب الأبيقوري
٦٨	الأسلوب الرواقى في الحياة
٧٠	تفسيرات للمذهب الرواقى
٧١	أوجه النقض السيكولوجية للنظريات الأخلاقية
٧٢	أسلوب تحقيق الذات
٧٥	تحقيق الذات
٧٧	العيش وفق الطبيعة

الموضوع	الصفحة
<b>ثالثا</b>	
<b>الحير في طبيعته الاسامية</b>	
مذهب اللذة	٨٧
الجمال	١٠٧
المعرفة	١٠٨
الصفات الأخلاقية	١١٤
<b>رابعا</b>	
<b>مذهب الانانية</b>	
مذهب الانانية السيكولوجي	١٢١.
مذهب الانانية الأخلاقي	١٤١
وجهات نظر مؤيدة لمذهب الانانية الأخلاقي	١٤٢
نقد مذهب الانانية لأخلاقي	١٥٠
وجهة النظر الأخلاقية	١٥٩
المصالح العام	١٧٩
<b>خامسا</b>	
<b>الحير العام</b>	
النظرية النعمية	١٨٨
الاعتراضات والتعليقات	٢٠٩
أ - علاقة الفرد بالأفراد الآخرين	٢٠٩.
ب - تجاهل المبدأ النعمي	٢٠٢
ج - تقاذ الوقت	٢٠٣

الصفحة	الموضوع
٢٠٤	د - المنفعة ليست مبدأ أخلاقياً
٢٠٥	هـ - المنفعة ونشاطات الإنسان
٢٠٦	و - المنفعة وحيوية العواطف
٢٠٧	ز - علاقة الإنسان بالحيوان
٢١٠	ح - الفن والأخلاق
٢١٦	ط - الأخلاق والدين

## سادساً

### أخلاقي الواجب

٢٣٨	نظرية كانت في الالتزام
٢٣٩	المومية
٢٥٤	نقد المومية
٢٦٧	مراجعة ممكنة
٢٧٠	القواعد المستحيلة من الوجهة الأخلاقية

## سابعاً

### القواعد والنواحيج

٢٧٥	واجبات الوهلة الأولى
٢٩١	قاعدة مذهب المنفعة
٢٩٧	الإعتراض على القاعدة
٣٢٣	مذهب منفعة الإتجاه

الصفحة	الموضوع
	<b>ثامنا</b>
	<b>٥-م الأخلاق الساسى</b>
٣٣١	مشكلة السلطة
٣٥٣	هجوم أفلاطون على الديمقراطية
٣٧٠	الرد على أفلاطون
٣٧٨	العلاقات بين الأمم
٣٨٢	الحقوق
٣٨٤	١ - حق حرية الكلام
٣٨٨	٢ - مخاطر إبداء رأى الحر
٣٨٩	٣ - حقوق أخرى
٣٩٥	٤ - التشريع الأسمى
	<b>تاسعا</b>
	<b>العدالة</b>
٤٠٧	المساواة فى التوزيع
٤١٠	العدالة والإستحقاق : الثواب
٤١٦	العدالة والإستحقاق : العقاب
	<b>عاشرا</b>
	<b>السلطنة الأخلاقية والارادة الحرة</b>
٤٣٤	اللهم والعذر
٤٣٤	أ - اللوم
٤٤٤	ب - العذر

الموضوع	الصفحة
النظرية الحتمية والإرادة الحرة	٤٤٦
مذهب الحتمية	٤٥٨
الإرادة الحرة	٤٥٩
اللاحتمية	٤٦٣
فروق وتميزات أخرى	٤٦٤

### حادى عشر

#### مشكلة النقص أو التحقيق

مذهب النسبية السيكلوجى	٤٨٢
مذهب النسبية الأخلاقى	٤٨٤



# أولا

## المشكلات الأخلاقية

---





## أولاً : المشكلات الاخلاقية

هل يمكنك أن تضع يدك في النار المتوهجة لمدة عشر دقائق ، وإذا استطعت من خلال ذلك إنقاذ حياة جارك الذي يعيش أمامك ؟ فهل تريد أن يفعل ما تمث بهعله كي ينقذ حياتك ؟ وإذا كان ثمة شخص يجعلك في حالة نوتر مستمر حتى أوصلك إلى حافة الجنون ، وكان في استطاعتك أن تضع له سم زعاب غير مؤلم ، بدون وجود أى احتمال يشير إلى أنك القاتل، فهل تقوم بهذا العمل ؟ ولو اقترب منك شخص يحمل معه مسدساً ، وأمامه فرصة ٥٠ ٪ بأن يطلق النار عليك ، فهل تطلق عليه الرصاص أم لا ؟ نفترض أنك ستتقاضى مليون دولار نقدآ بمجرد ضغطك على زر يؤدي إلى قتل شخص مجهول الهوية لك، وبحيث لا يوجد أى دليل ضدك، وبحيث أنك لن ترى هذا القتل أبداً ، فهل تضغط على الزر ؟

أضف إلى ذلك هل يمكنك السير عارياً في أحد الشوارع نهراً من أجل الاشتراك في تخفيف آلام الجوعى والعرايا في الهند ولو لمدة ساعتين ؟ وهل تكون لديك الرغبة في التبرع من أجل قضية ما دون أن تذكر اسمك ؟

ومن ناحية أخرى هل تفضل أن تكون غير أمين ولكن ينظر الناس إليك على أنك أمين أو تفضل أن تكون أميناً وينظر الناس إليك على أنك غير أمين ؟

يبدل البطل السينمائي جهداً جباراً في إنقاذه بطلة الفيلم الجميلة الأخاذة من موقف عسير ومحال، ثم يتزوجها فيما بعد، ترى لو كان هذا البطل أنقذ عجوزاً

قبيحة ، فهل كنت ستمجيب به بنفس القدر حينما أنقذ البطلة الجميلة ؟ ولو كنت أنت البطل فهل كنت ستقذ السيدة العجوز ؟

رجل عجوز يدين متع الشباب ، فهل كان يدينهم لو كان في سن الشباب وكانت لديه القدرة على ممارسة تلك المتع ؟ يحتمل أن تجد نفسك في كثير من هذه المواقف . وحينما توجه إلى نفسك هدداً من مثل تلك التساؤلات فسوف تكشف عما في داخلك من استعداد لعمل الواجب أو الكف عنه ، وخذ على ذلك الأمثلة التالية -

(١) أنت طالب ذكي متفوق في دراسة الطب وتعيش هذه الدراسة ، وهدفك هو أن تصبح طبيباً ناجحاً ، ولكن كلية الطب باهظة التكاليف جداً إلى حد أنك لو عملت لمدة ثمان ساعات يومياً ، فإني ستجني فقط عشر المبالغ المطلوب للدراسة ، ويستطيع والدك أن يساعداك فقط على أن تشق طريقك لو كانا بخير ملتزمين بمعاونة جدتك ، ولكن جدتك مريضة بمرض مزمن يتطلب عناية مستمرة ومعالجة طبية باهظة وقد يستمر هذا العلاج لخمس أو عشر سنوات ، فإذا أعلن والدك عجزهما عن تقديم يد المساعدة لها بعد ذلك ، فإنها يمكن أن تدخل مستشفى مجانية ، علماً بأن الرعاية الكاملة لن تكون متوفرة بها . فهل يجب عليك أن تترك كلية الطب لسنوات ، وربما للأبد حتى يستطيع والدك توفير نوع من الرعاية والاهتمام الذي يفيانه لجدتك ؟

(٢) أنت تجلس بمفردك على صخرة عالية تشرف على البحر وفجأة تسمع أو تعتقد أنك تسمع صرخة إغاثة من شخص ما يشرف على الغرق في مياه ذات دوامات أسفل الصخرة . أنت سباح ماهر بدرجة عالية ، ولكنك تشك في قدرتك في أن تصل إلى هذا الماء المهلك ، وهناك احتمال كبير في أنك لو

حاولت إنقاذ هذا الشخص فكلارك سيغرق . وهذا سوف يستغرق دقيقتين على الأقل كي تعمل إلى أسفل منجدر الصخرة حتى تتمكن من الوصول إلى سطح الماء ، وهذه هي أقصى سرعة لك ، عندئذ قد يكون وقت الانقاذ متأخر جداً ، بالإضافة إلى أنك لست متأكداً من أنك تسمع صراخ واستغاثة هذا الشخص ، ولقد اعتقدت أنك سمعت نفس الشيء . وانضح أنك مخطئ . فهل تنتظر نداه أو صرخة أخرى كي تتأكد أنك سمعت حقاً هذا النداء في المرة الأولى ؟ ولكن قد يعني ذلك تأخير ميمت . فلو ذهبت في الحال وشاهدت فعلاً أن شخصاً يستنجد بالمساعدة ، فهل يجب عليك أن تخاطر بحياتك ، ربما في محاولة لا طائل منها كي تنقذ هذا الشخص . وهل سيكون هناك اختلاف أو فرق إذا علمت أن الشخص المشرف على الفرق هو مجرم قاتل إر تكب جريئة هرب حديثاً من تنفيذ العقوبة ؟

( ٣ ) أنت طبيب تفحص مريضاً يعاني من ضعف في الدورة الدموية واستنتجت أن المريض مصاب بتصلب شديد في الشرايين ، فهناك انسداد جزئي في المعخذ حيث تتفرع الشرايين كي تعمل إلى القدمين ، ويمكن تصحيح الحالة من خلال توسيع الشريان ، ولكن يجب تحديد موضوع انسداد الشريان أولاً ويمكن إجراء ذلك عن طريق حقن صبغة في مجرى الدم ، وهذا من شأنه أن يتيح لأشعة إكس رؤية الانسداد . وهناك مخاطر علاجية ولكن يبدو أنها يمكن أن تؤخذ في الاعتبار . ومع ذلك فانك تتردد ، فعندما واجهت نفس الحالة من قبل باستخدام الصبغة فقد حدث شيء خطأ ، إذ أصيب المريض بالشلل في أسفل الخصر . ولقد قاضاك أنت والمستشفى لسوء العلاج وحكمت المحكمة بتعويض ربع مليون دولار للمريض ، وأصبح واضحاً لديك أنه من الحق أن تخاطر وتجاوز مرة أخرى ان أمنك يتمثل في عدم إخبار

المريض بهذا التكنيك ، ومع ذلك فهناك ما ترال فرصة ٩٥ ٪ للشفاء ، إذا تم استخدام هذا التكنيك نفسه فإذا استفعل ؟

( ٤ ) موسيقى المائى شهير سيلعب وصلته الأولى فى أمريكيا بعد الحرب العالمية الثانية . وعلى الرغم من أنه قد علم من قبل وأثناء الحرب أن قوات النازى قد عذبت وقتلت الملايين من المسجونين السياسيين فى معسكرات الاعتقال ، فانه لم يعترض أو يحتج ، ذلك أنه لو كان قد عارضهم ، للقى حتفه للاحالة دون أن يوقف شيئاً من بطش النازى بالإضافة إلى أنه لم يكن نازياً . متطرفاً ، وإنما مجرد موسيقى أراد ممارسة فنه بهدوء دفعه إلى إعلان تحالفه بولائه للنازيين وترك الآخرين يعارضون ويلقون حتفهم . فهل تلومه على ذلك لأنه لم يعارض مثل بقية الناس ، وكثير منهم كانوا فنانيين عظماء مثله ؟ وهل يجرى لومه الآن بعد مرور هذه السنين أم أن علينا أن ندع الماضى الذى مر وانتهى بالطبع ؟ أنت لن تأخذه بين يديك مرحباً به مثل الرجال الشجعان ولكنك ستقابله كموسيقى عظيم . إن الموسيقى هى الموسيقى سواء كان صاحبها متعاطفاً مع النازية أم غير متعاطف . فهل ستقاطع حفلة هذا الموسيقار محتجاً بتعاطفه مع النازية ، أم ستحضر الحفلة وتنسى إرتباطاته السياسية ؟

( ٥ ) يصف ت . اى . لورانس T . E . Lawrence اشتراكه فى حملة عسكرية مع العرب ضد الأتراك أثناء الحرب العالمية الأولى ، فيقول أنه حينما عسكر الجيش طوان الليل عند وادى قطان قتل حامد من قبيلة (مور) سالم أحد أفراد قبيلة اجيل . ولقد حاول لورانس أن يمنع وقوع هذه الجريمة رغم أنه كان مريضاً فى ذلك الوقت . وعندما علم أن أقارب « سالم » طلبوا أخذ الثأر (الدم بالدم) أدرك أن حامد ينبغي أن يموت كي يمنع تبادل عمليات الثأر التى لانهاية لها ،

وحينئذ قتل لورانس حامد فعلاً .. ترى هل إرتكب لورانس خطأ ؟ لقد شعر أن من واجبه الأول أن يحقق الوحدة في جيشه ويصونها ، ومع ذلك فكانت تساوره الشكوك في أن صرخة الأخذ بالثأر من أقارب « سالم » مجرد تهديد ، وبذلك يكون لورانس قد دمر حياة حامد دون حاجة لذلك ، ولكن ماذا إذا أصدر أقارب حامد صرخة الدم ضد لورانس وكان تهديدهم محتمل التنفيذ ؟ ألم يكن هذا الأمر أكثر سوءاً . بالطبع كان من الممكن أن يبعد لورانس حامد ويقول لأقارب سالم أن حامدا قد مات ، وكان من الممكن أن تنجح هذه الخطة ، وكان من الممكن أن يغتال حامد بالجريمة ويكون قتل فرد أفضل من قتل إثنين ؟ ومن جهة أخرى كان يمكن أن يحاكم لورانس حامد دون أن يقتله . والآن ماذا كنت ستفعل لو كنت في موقف لورانس ؟

## مجال علم الأخلاق

تعد الأمثلة السابقة بمثابة أمثلة قليلة جداً من مشاكل أخلاقية لا حصر لها من الممكن أن يواجهها الناس ، ودراسة مثل هذه المشكلات يختص بها « علم الأخلاق » . ولكن قبل أن نسهب القول حول هذه الدراسة علينا أن نتخلص من بعض الغموض الذي يتصل بها .

### تعريف علم الأخلاق :

- ١ - ذهب البعض إلى أن الأخلاق تدرس العيوب والخطأ ، والواقع أن هذا التعريف ضيق جداً ، إذ أن الأخلاق تدرس أكثر من هذا ، إنها لا تختص فقط بصواب الفعل أو خطئه ، وإنما تبحث في قضايا مثل القضايا التالية : -
- ١ - ما هي الأشياء الحميدة ؟ ( أو بمعنى آخر ، ما هي الأشياء المرغوب فيها ؟

أو ما هي الأشياء التي لها وزن أو التي لا يستهان بها؟)، فمثلاً إذا كان نمو المعرفة الإنسانية أمراً مرغوباً فيه أولاً وله وزن أو قيمة، فمن المعروف أن نسعى إلى إشباع مثل هذا النمو، لكن إذا لم تكن ثمرة رغبة في المعرفة وإعتبرت بأنها محاولات ليست ذات قيمة، فلا داعي إذن إلى طلبها وتنميتها، فما هو صائب إذن في الأشياء والأفعال والعمليات والأحوال والأهداف هو خير. وعلى هذا النحو نحن لا نستطيع أن نقرر ما هو صائب أو خاطيء دون أن نضع في إعتبارنا القيمة أو الخير الذي يستحق أن نكافح من أجله.

وبالطبع فهذه ليست العلاقة الوحيدة بين الصواب والخير لكنها وجهة نظر واحدة لتلك العلاقة. ونحن لا نستخدم في حديثنا اليوم كلمة (خير) و (صائب) دائماً بهذه الطريقة الحاسمة، فهذا يتداخل دائماً، أما في الأخلاق فيبدو أنه من الضروري أن نقيم تمييزاً واضحاً بينهما، فكلمة صائب تستخدم دوماً للأفعال Actions أما كلمة «خير» فتستخدم لكل ما هو مرغوب فيه كالأهداف والغايات، وسوف لا نقصر استخدام كلمة خير على ما سبق وحده، بل سنستخدمها للحديث عما يلائم حياتنا اليومية من مصطلحات مثل «إنسان خير» و «شخصية أخلاقية خيرة» و «ملازم شخصية خيرة» و «بواعث خيرة» و «نوايا خيرة» و رغبات خيرة».

ومن ناحية أخرى يجب أن نميزها أيضاً بين قولنا «هذا الفعل صائب» وبين قولنا «يجب عليك أن تفعل ذلك» فالفعل الثاني أقوى الفعلين، وذلك لأننا حين نقول أن من الصواب أن تفعل هذا، فنحن عادة لانعنى أكثر من أن نقول أن هذا الفعل مسموح به أو أنه ليس خاطئاً. ولكننا عندما نقول أنه يجب عليك أن تقوم بعمل هذا الفعل أو أن نقول عليك واجب أو التزام

فعله ، فنجن هنا نقول شيئا أكثر ، أى نقرر أنه من الخطأ ألا تفعل هذا الفعل . ولأن هذا الجزء الثانى من هذين التصورين هو أشد ما يشغل بال رجال الأخلاق فانهم يطلقون عليه « نظرية الالتزام Theory of obligation » أكثر من إطلاقهم عليه « نظرية الصواب Theory of right » .

ب - والقضية الثانية التى نسأل عنها فى دراستنا للأخلاق تتصل بما يستحق الانسان اللوم والثناء أو العقاب والاثابة ؟ وهذه القضية تدخلنا فى نطاق أخلاقى واسع يتعلق بالمسئولية الأخلاقية ومشكلة الحتمية ونقص حرية الارادة وغيرها .

وقد يبدو فى البداية أن هذا الموضوع يقع تحت عنوان الفعل الصائب أو الالتزام . فعندما نسأل عما إذا كان شخص ما يستحق اللوم على فعل ما قد قام به ، فلسنا نسأل ببساطة هل من الصواب لنا أن نلومه ؟ فأجيبنا يتم التعبير عن السؤال بهذه الصورة ، ولكنه قد يعنى شيئا آخر مثل : أيجب توجيه اللوم اليه ؟ أو « هل يستحق أن توجه اللوم اليه » ؟ وهذا من شأنه أن يقودنا إلى مشكلات صعبة .

٢ - يميز آخرون بين علم الأخلاق Ethics وبين العادات الأخلاقية Morals . فالعادات الأخلاقية تمثل اعتقادات الناس بصدد الصواب والخطأ والخير والشر والعقوبة والاثابة وهلم جرا . بالإضافة إلى الأفعال التى تكمل أو تتمتع هذه الاعتقادات فهى ظواهر انسانية بحسب دراستها وستكون هذه الظواهر موجودة حتى وإن لم يهتم أى فرد بدراستها . وعلم الأخلاق Ethics يستخدم هذه الظواهر كمادة للدراسة مثلما يستخدم البيولوجى الأعضاء الحية كمادة للدراسة ، ولكن علم الأخلاق لا يعنى كل دراسة للأخلاق ، ذلك لأن

الانثروبولوجى يقوم بدراسة الأخلاق أيضا ، مثل الاعتقادات الأخلاقية والعادات والممارسات الماضية والحالية للثقافات والقبائل والحضارات ، ولكنه يقتصر فى دراسته على وصف تلك الأخلاقيات ، دون أن يصدر حكما قيميا عليها ، أو يقرر بوجود أخلاقيات أفضل من أخلاقيات أخرى على الرغم من أن هذا فى قدرته وإمكانه ، فعندما تعتبر نقافة ما أن ممارسة معينة مثل قتل كبار السن ممارسة صائبة بينما تعتبرها نقافة أخرى ممارسة خاطئة ، فهل نعد كلا الثقافتين على ثواب وإن لم يكونا كذلك فأيهما هو الصائب حقا ؟ وإذا اعتبر شخص ما أو مجموعة من الأشخاص أن اللذة تحقق السعادة التى يجب أن ناضل من أجلها بينما يعتبر زاهد أن هجران هذه اللذة والانسحاب أو الاعتزال من الدنيا يحقق السعادة الحققة فأيهما صائب وأيها خاطيء ؟ إن علم الأخلاق Ethics يختص بإطلاق الاحكام القيمية على السلوك الانسانى ، ولا يقتصر على وصف السلوك وحسب كعلوم الانثروبولوجيا والاجتماع وعلم النفس ، فالعلوم الأخيرة وصفية بينما الاخلاق علم معيارى .

٣ - يقول آخرون أن الاخلاق تدرس ما ينبغى أن يكون وليس ما هو كائن ، وهى عبارة قد تكون صادقة من ناحية لكنها مضللة من عدة نواح : فأولا فان دراسة ما هو صائب وما هو خاطيء وليس ما هو كائن ، تتصل بما هو كائن ، فكلمة « يكون » يمكن أن تنطبق على كل ما هو كائن . وثانيا فان كلمة « ينبغى » أو « يجب » كلمة غير واضحة تماما ، فنحن مادة ما نوظف كلمة مثل « يجب » عندما نتحدث عن الافعال الانسانية فنقول يجب عليك أن تفعل هذا وتدع ذلك . وعادة ما نوظف كلمة « يجب » عندما نتحدث عن الافعال الانسانية ، وحينما نقول يجب أن يكرن هذا أو ذلك فماذا نعنى بذلك ؟ هل نعنى أن شخصا ما



يجب أن يفعل أو يتسبب في فعل شيء معين ؟ وما المعنى الذي يمكن أن تملكه كلمة « يجب » إذا لم يتم تطبيقها على أفعال يقوم شخص بأدائها؟ والواقع أن عبارة « يجب أن يوجد (X) » تماثل قولنا أن شخص ما يجب أن يفعل ويسبب وجود (X) . ولذلك فإن التعريف ضيق ومحدود جداً لأن علم الأخلاق يختص أيضاً بما هو خير وما له وزن وما لا يستهان به .

وعلى أية حال فإن العبارة تعد صحيحة إلى الحد الذي يظهر فيه الاختلاف بين أحكام الواقع وأحكام القيمة . وهناك طرق عديدة جداً توضح هذا الفرق ، ولكن لعل هذه الطريقة أسهل الطرق . علم الأخلاق لا يختص فحسب بما يعتبره فرد معين أو مجموعة معينة بأنه صائب ولكنه يختص أيضاً بما هو خير فهو لا يكتفي فقط بوصف المثل الأخلاقية التي يعتنقها البشر ، ولكنه يبحث أيضاً عن المثال الذي يتميز عن غيره من المثل، وعن المثال الذي يستحق إتباعه بصورة أكثر من غيره ، ويبيان سبب التفضيل أو الاستحسان أو الاستمحسان فهنا نرى بوضوح الاختلاف بين علم الأخلاق من ناحية والعلم التجريبي من ناحية أخرى .

غير أن السؤال الآتي قد يعرض على الأدهان وهو : إذا كانت العبارات التي تدور حول الخير والشر والصواب والخطأ لا يمكن التحقق منها تجريبياً ، فكيف يمكن التحقق من صحتها إذن ؟ إن الإجابة على مثل هذا السؤال محيرة وتفرض معرفة واسعة بكل مصطلح على حدة .

٤ - هناك آخرون يقررون « أن علم الأخلاق هو دراسة ماهو أخلاق وماهو غير أخلاق » والواقع أن هذه العبارة هي أكثر العبارات تضليلاً ، فمصطلح « أخلاقى » مصطلح غامض يقابله كلمة « غير أخلاقى » و « كلمة

لا أخلاقى » . ( أ ) فمن ناحية عندما نطلق على شخص أو على فعل ما بأنه « أخلاقى » فإننا نقصد بها الثناء أو الحمد في حين نقصد بالمصطلح « غير أخلاقى » الادانة وعدم الاستصواب . وكلمة « غير أخلاقى » عندما نطبقها على الأفعال تعنى عادة وبصورة قريبة جداً كلمة « الخطأ » وعندما يتم تطبيقها على المواقف والناس فإنها تماثل كلمة « شر » ولكنها في تلك الحالاتين مصطلح للادانة .

( ب ) ومن ناحية أخرى فإن مصطلح « أخلاقى » يضع ببساطة مسألة ما أو قضية معينة في رتبة علم الأخلاق وذلك في مقابل تلك القضايا أو المسائل التي لا تدخل في نطاقه . ويقال حينئذ أن تلك القضايا التي لا تدخل في نطاق علم الأخلاق هي قضايا لا - أخلاقية بمعنى أنها لا تدخل في إختصاص علم الأخلاق .

والواقع أنه من الصعوبة بمكان كبير أن نرسم خطاً فاصلاً بين القضايا الأخلاقية واللاأخلاقية ، هناك إختلافات كبيرة بين المفكرين حول هذا الموضوع . قد يقال أن القضية تصبح أخلاقية إذا تعلقت بسلوك له أثره على تحقيق سعادة الناس ، وقد يقال أنها تصبح كذلك إذا أمكن إستخراج مبادئ أخلاقية بقلبها المجتمع وتطبع سلوك كل الأفراد بطابع قيمى محدد .

وهناك من يفرق بين القضايا الأخلاقية واللاأخلاقية بالقول بأن النوع الأول يحتوى على كلمات مثل « صائب » « خير » « يجب » « ينبغى » في حين لا يحتوى النوع الآخر على أى منها . لكن هذا غير دقيق ، فمثل تلك الكلمات ممكن أن تستخدم في قضايا لا أخلاقية مثل : ماهى الإجابة المناسبة على تلك المسألة الحسابية ؟ ومثل ينبغى أن يكون هناك طريق فرعى في هذا

المكان ، كما أننا كثيراً ما نتحدث عن أسلوب خير ، وطريق خير ، وعن يوم  
يشر بالخير وهكذا ، والواقع أن الإحساس الداخلى بالعبارة الأخلاقية يظل  
أمراً مطلوباً للتفرقة بينها وبين العبارات اللاأخلاقية

( ٥ ) وهناك من يقول بأن علم الأخلاق يختص بتشجيع الناس على عمل  
ما هو صائب والواقع أن مثل هذا القول ليس مضللاً فقط بل أنه زائف أيضاً ،  
ذلك أن التأثير على الناس لكي يتصرفوا بصورة معينة مثل إقناعهم بقيمة أخلاقية  
معينة أو التحذير أو الاقتناع أو الوعظ أو الدعاية أو الترويم المغناطيسى أو  
العلاج النفسى هو أمر ممكن لكن لا علاقة له بعلم الأخلاق .

ومع ذلك فإن علم الأخلاق يهتم باكتشاف العبارات الصادقة مثله في ذلك  
مثل أى مجال آخر ، لكنه يختلف عن تلك المجالات في أنه يحدد نفسه في إطار  
الحير والصواب فيحدثنا عما ينبغي أن يكون عليه سلوكنا لكي يكون  
صائباً وخيراً .

( ٦ ) وهناك طائفة أخرى تقرر أن علم الأخلاق يجب أن تكون له القدرة  
على أن يحرك دقة أى الأفعال هي الصائبة وأى منها هي الخاطئة ، وهذا  
أيضاً قول غير سليم . فسوف نبحث عن « المبادئ الأخلاقية » ، أى قواعد  
السلوك التى تتعلق بأمور الصواب والخطأ ، ولكن من العبث محاولة الإجابة  
على كل مسألة أو قضية أخلاقية تواجه كل كائن بشرى ، لأنه لكي نقوم  
بهذا العمل ، فيدعى علينا ألا نعرف المبادئ الأخلاقية الحقيقية أو الصادقة  
فحسب بل بتعريف علينا أيضاً أن نعرف مراتب شاسعة من الحقائق التجريبية  
بصدد كل شخص وموقفه وظروف فعله والتأثيرات المحتملة للفعل عده .  
وإذا لاحظنا أن هناك تضايماً يمكن أن نثيرها عندما يكون هناك شئ لا نحتاج

إليه ولكن ندعه يمر مؤقتاً وإذا علمنا أن كل موقف يختلف عن كل موقف آخر وأنه ليس هناك فيلسوف أخلاق ما يملك مقدرة الإلمام بهذه المواقف جميعا فسوف ندرك أننا يجب أن نبحث عن المبادئ الأخلاقية وليس في الأفعال الفردية المتفاوتة المختلفة .

## القواعد الأخلاقية

يقبل الناس عادة القواعد الأخلاقية دون نقد أو تمحيص ، فقد تعلموا الايمان بها ، ومن أمثلة تلك القواعد « لا تكذب » « لا تخدع أقرانك » « لا تسرق » ، بالإضافة إلى قواعد يجدونها ملائمة لهم مثل « إهتم بشئونك » وغيرها . كثيرا ما تتناقض قاعدة أخلاقية مع أخرى ، وبذلك يمكن للفرد أن يلجأ إلى القاعدة التي تناسبه في الظروف المختلفة ، ومن أمثلة تلك القواعد الأخلاقية في المجتمع الأمريكي ما يلي : -

- ١ - من الخير أن تعاون جيرانك وأقرانك لكن ليس إلى الحد الذي يزعجك ويجعلك غير قادر على شراء جهاز تليفزيون ثان .
- ٢ - ليس من اللائق مناقشة غيرك في أمور الدين لأن مثل هذا النقاش قد يؤذى المشاعر .
- ٣ - ليس لك أن تسأل غيرك من أين أتى بالمال الذي حصل عليه وكل ما يمكنك أن تتطلع إليه .
- ٤ - الولايات المتحدة الأمريكية أعظم دولة في العالم ، ويجب إبعاد كل من ينتقدها .

### تطبيق القواعد

ولكن قد يسأل الفرد « وما حاجتي الى علم الأخلاق ؟ ألسنت أعرف مسبقاً ما هو الخير وما هو الشر ، وما هو الصواب وما هو الخطأ ؟ وإذا كنت أعرف ذلك مسبقاً فما حاجتي إذا إلى مناقشتها ؟ لماذا لا ألزم بالأوامر التقليدية . ( أفعل ولا تفعل ) التي نشأت عليها - مثل « لا تكذب » ، « لا تسرق » ، « لا تقتل » ، « كن رحيماً بوالدك » ، « كن شريفاً » ، « كن وفياً بعهديك ؟ فما هو الخطأ في هذا ؟

الواقع أن مثل هذا السؤال يشبه التساؤلات الآتية :-

١ - هل لنا أن نعتقد أن مثل تلك القواعد الأخلاقية التقليدية لا تنبج مطلقاً أى استثناء ؟ ألا توجد مواقف يكون من الخير أن نكذب فيها ولو كذبة يرضاء ؟ ألسنت نحمل بالوفاء بالميعاد لو حالت ظروفك دون ذلك ؟ وما القول في قتلك لدكتاتور يبيد يومياً الآلاف من شبه ؟ هل هذا القتل جريمة أم إنقاذ لشعب ؟ مما لا شك فيه أن القواعد الأخلاقية التقليدية تسمح بالاستثناءات .

٢ - ما الذى تعنيه القواعد الأخلاقية القديمة بفعل هذا أو هدم فعل ذاك ؟ يبدو أن الدائرة الأخلاقية واسعة هنا وغير محددة بالضبط ، فعند التطبيق نجد أن « الكذب » و « السرقة » و « القتل » غير محددة معانيها تماماً ، ومن ثم تكون غير واضحة ، وسنضرب على ذلك مثالا من القاعدة « لا تسرق » .

« لا تسرق » - هل أنت تسرق إذا أخذت شيئا نعتقد أنه يخصك ولكنه يظهر فيما بعد أنه لا يخصك ؟ وهل أنت تسرق إذا دخلت شقة شخص علمت أنه سبق أن سرقك وأخذت منه ما يساوى ما سرقه منك ؟ هل أنت تسرق إذا أعطاك شخص ورقة مالية بخمسة دولارات معتقداً أنها دولاراً واحداً ، ولا

تقل أى شىء بمقدورها ! هل تسرق من منافسك إذا إنغمست فى عمليات احتكارية وتبيع لهم بضمن أقل وبخسارة حتى يطن المنافسون إفلاسهم ، وبعد ذلك ترفع الأسعار ؟ قد يقول فرد ما إن « العمل عمل » ولكن قد يرد عليه آخر أن كثير من الأفعال التى تمت تحت شعار هذا المثل المقدس هى أمثلة فظله للسرقة والنفس ، ترى كيف يمكن أن يرسم المرء خطأ فاصلاً بين ما هو سرقة وما هو غير ذلك ؟

٣ - وماذا عن المواقف التى لا تشملها تلك القواعد الأخلاقية التقليدية على وجه الإطلاق ؟ أى ماذا تفعل فى المواقف الجديدة تماماً والتى لم تتنبأ بها القواعد السابقة ، خصوصاً وأن مجتمعنا الحالى مجتمع معقد متشابك يمجج بتيارات ومواقف متلاطمة لا يسهل إرجاعها الى تلك القواعد وحدها .

٤ - وقد يتساءل الناس ولماذا التمسك بتلك القواعد الأخلاقية التقليدية دون غيرها ؟ الواقع أنه يجوز للفرد أن يتبع مجموعة أخرى من القواعد الأخلاقية بشرط أن تتوافق هذه المجموعة مع مجتمعه .

### أغاليط وعثرات :

لو كنا سنعتبر بذكاء وبصورة مثمرة هذا المجال المعقد . مجازاً عن الأخلاق ، فسيكون علينا أن نتحوط ضد أخطاء معينة يمكن أن نقع فيها بسهولة إذا لم نشير إليها مقدماً . فهى حجرة عثرة تعوقنا فى البحث عن الحقيقة أو المصدق بأمانة وبخاصة عندما لا تكون الحقيقة سارة ، فمعظم الناس لا يريدون أن يصلوا إلى الحقيقة بقدر ما يريدون إيجاد الأسباب التى تؤيد أو تعضد التحيزات المحببة إليهم ، وحينما يعثرون على الأسباب فهم ينصرفون عن الفيلسوف الذى لا يعبر عن وجهة نظرهم مثلاً يفعلون مع سائق التاكسى عندما يوصلهم

إلى المكان الذى يريدون الوصول إليه . وهذا الميل ميل شائع الانتشار جدا ومتأصل لا يمكن لكتاب واحد فى علم الأخلاق أو حتى مجموعة من الكتب اقتلاعه ، وأفضل شيء يمكننا عمله هو أن نحاط بصفة مستمرة ضد هذا الميل ونعرف متى نكون ضحايا هذا الميل وألا نخضع أنفسنا فى الاعتقاد بأننا باحثون محايدون فى الوقت الذى لسنا نحن فيه كذلك .

١ - لنبدأ أولا بذكر المفهوم أو التصور الضيق للأخلاق الذى يتبعه ناس كثيرون والذى يذهب إلى مطابقة الأخلاق بالقواعد التى تعلّمها الناس فى طفولتهم مثل « لا تكذب » ، « لا تسرق » ، « لا تقتل » .. الخ . فواضح أن مثل تلك القواعد أضحت اليوم ضيقة ولا تنطق على كثير من الأفعال ، وتشمل هذه القواعد - على الرغم من أنها غامضة كما رأينا - أنها من استحداث المجتمع الحديث ، علاوة على غموضها وعدم تحددها كما سبق أن ذكرنا - على مشكلات قليلة للمجتمع الصناعى المعقد تستطيع أن تقدم له قواعد أخلاقية .

٢ - إننا نقع عادة فريسة لما يسمى بالتبرير العقلى ، فنحن ندعى دائما أن اختيار قراراتنا الأخلاقية يعتمد على أسباب معقولة ، ولكن الواقع هو أننا نسلك أو نفعل أولا ثم نقدم بعد ذلك تبرير أفعالنا . فعندما يتأخر فى العمل نبرر ذلك بضرورة أخذ قسط من الراحة ، لكن حينما يتأخر غيرنا نقول يجب أن يلتزم الناس بمواعيدهم . وحينما نذهب إلى فعل تاركين جدتنا المريضة وحدها بالمنزل نبرر ذلك بأننا فى حاجة إلى الترفيه والتغيير ، أو أن مرضها لا يقتضى الجلوس معها فى البيت ، أو أنها ليست مريضة فى حين نتهم الآخرين لو فعلوا نفس فعلتنا بأنهم يفرطون فى واجبهم . ومن هنا لا يجب أن نخدع أنفسنا بمثل هذه التبريرات العقلية التى تقودنا إلى تغطية مواقفنا اللا أخلاقية بأسباب معقولة .

٣ - تقوم الأحكام الأخلاقية غالباً على « الميول العاطفية Emotional appeals » فانه يحدث غالباً أن الطفل لن يفعل ما يؤمر به أن لم تكن كل أدوات ووسائل الإقناع متوفرة عند والديه، وأحياناً تستخدم القوة كي تجمله يفعل ما يريدانه . فالعقل لا يجذب الطفل الصغير ومع ذلك ينبغي تعليمه منذ الطفولة المبكرة أن يقوم بعمل أشياء ويمتنع عن عمل أشياء أخرى . وهكذا نادراً ما يعترض المرء على فرصة الإقناع التي تداعب مشاعره وعواطفه ، ومع ذلك نحن البحت عن مبادئ الأخلاق فيجب الابتعاد تماماً عن الميول العاطفية : فالعاطفة سلاح ذو حدين كما يقولون .

٤ - غالباً ما تكون القواعد الأخلاقية لغو لا طائل من ورائه ، فغموضها ، وتفسيراتها المختلفة المتناقضة من قبل أناس ومفكرين عديدين ، وعدم تحدها ، وإنطباقها على أفعال جديدة لم تكن في حسابان واضعها الأولين ، كل ذلك يجعلها مجرد لغو .

## المعايير الأخلاقية والمذهب النسبي في الاخلاق

لقد وجهنا فيما سبق بعض الانتقادات للقواعد والأفعال الأخلاقية ، وغامرنا بانتقاء أمثلة معينة للسلوك الانساني ، وهنا يجوز لنا أن نتساءل : من خلال أية معايير أخلاقية قمنا بتوجيه هذه الانتقادات ؟ إن هذا هو ما استوجب تقديم دراستنا تلك عن المعايير الأخلاقية .

### المعايير الأخلاقية Moral Standards

( ١ ) السلطة الأبوية Parental Authority : هناك آباء مختلفون

يفرضون قواعد أخلاقية مختلفة على أطفالهم وغالباً ما تناقض تلك القواعد



بعضها البعض الآخر . فعندما نرغب في معرفة أى من القاعدتين المتناقضتين أفضل من الأخرى لا نجد ما يشق علينا ، لأنهما صادرتان معاً من السلطة الأبوية ، وإن قيل أن تلك القواعد الصادرة عن الأبوين قد تكون متوافقة وليست متناقضة فإن سؤالاً يظل يردد على أذهاننا وهو لماذا تكون تلك القواعد الأبوية صائبة دائماً ؟ ذلك أننا نلجس في حياتنا الصادية تصرفات وأوامر والوالدين بحكم بلخطأ .

### ( ٢ ) العادة والرأى العام Custom and Public Opinion : يمكن

تقديم نفس الاعتراضات هنا . فالعادة تستحسن الآن شيئاً وتستهجئ شيئاً آخر ، وهي تتفاوت تفاوتاً كبيراً باختلاف الزمان والمكان ، وعرضه للتغير دائماً . ولذلك يمكننا دائماً تحسين « العادة » وتغييرها ، وتطوير الرأى العام ، وهذا لا ينق قيام أفراد بإبداعات تنأى عن العادة ، وتبتعد عن الرأى العام ، وتنفرد من آراء الحشد ، وهذه الإبداعات من شأن العباقرة ورجال العلم والمعرفة في كل مجال .

### ( ٣ ) قانون الأرض The Law of the Land : قد يفترض المرء أن

القانون أو الشرعية « Legality » هو اختبار لصواب وخطأ فصل ما . فما هو صائب هو ما يسمح به القانون وما هو خطأ هو ما يحرمه أو يمنعه القانون أما ما لا يذكره القانون فهو في منزلة وسطى أى أنه ليس صواباً أو خطأ . ونحن نجد القوانين مدونة في كتب القانون ولذلك فالمشكلة بسيطة فما علينا إلا أن نبحت عن تلك القوانين في هذه الكتب ، لكن يبدو أن الأمر ليس سهلاً على هذا النحو للأسباب التالية : -

( ١ ) للقانون دائرة مختلفة عن تلك التى تختص بها الأخلاق ، ومن ثم

فالقانون يبحث في أشياء ليس لها علاقة في أغلب الأحيان بالأخلاق . كما أن القانون يحتاج إلى أدلة واضحة تثبت صحة موضوع ما ، بينما لا نجد مثل تلك الأدلة فيما يتعلق بالأخلاق . فإذا وعدت جارك بعمل ما ثم خالفت وعدك فلا شأن للقانون بهذا من قريب أو بعيد طالما أن هذا الوعد غير مكتوب . أما من الناحية الأخلاقية فيعد هذا تصرفاً خاطئاً في أى حالة من أحواله .

( ب ) تختلف القوانين من أمة إلى أمة ومن دولة إلى دولة ومن مدينة إلى أخرى ففي مدينة نيويورك يجب عليك قانوناً ألا تتجاوز سرعة سيارتك أكثر من ٥٠ ميلاً في الساعة ، لكنك إذا عبرت إلى مدينة كونتيكت فستجد أن هذه السرعة يجب ألا تتجاوز ٤٠ ميلاً في الساعة ، وإلا تعرضت لعقاب القـانون . ترى هل يمكن أن نقول هنا أن من الخطأ أخلاقياً أن تتجاوز السرعة ٤٠ ميلاً في كونتيكت و ٥٠ ميلاً في نيويورك ؟ وهناك اختلاف بين الدول في قوانين الطلاق فهناك من تسمح به إذا وقعت جريمة الزنا ، وهناك من تسمح بالطلاق لأي سبب آخر ، فهل نقول أن الطلاق بسبب القوة الفكرية خطأ أخلاقى في نيويورك ولكنه ليس كذلك في نيزادا ؟

( ج ) فسخ أو نقض القوانين Laws are Repealed : إن فسخ القوانين يحدث حينما نقول أن ما كان خاطئاً بالأمس أصبح صواباً اليوم ، فالعبودية لم تكن محرمة بالأمس ، لكن القانون حرمها اليوم . وعلى هذا النحو حرم القانون اليوم ما لم يكن محرماً من الناحية القانونية بالأمس ، وعلى هذا تنسخ القوانين الجديدة دوماً القوانين القديمة .

( د ) نحن نتحدث عن القوانين الجيدة والقوانين السيئة والقوانين الأفضل والقوانين الأسوأ ، وهذا النوع من الحديث لن يكون مقبولاً إذا

تداخلت القوانين مع الاخلاق . فهل نعتبر أن من الصواب أخلاقياً يسع « المهبرين » إذا تم فسخ أو إلغاء القانون الذي كان يحرمه ؟  
( هـ ) والقانون لا يكون واضحاً في كثير من الاحيان ، كما أن تفسيراته تختلف من مكان إلى آخر ومن زمان إلى غيره .

( ٤ ) العقل Reason : أنه يبدو كصديق واحد ، لكن معانيه مهمة مشوشة فحين نقول : « إتبع العقل » فهل سيتغير مستقبلك بسبب هذه النصيحة ؟ وماذا تعنيه النصيحة في الواقع ؟ وما هو العقل بالضبط الذي من التروض أو الواجب عليك اتباعه ؟

أ - إن كلمة « العقل » ربما عنت الاحتياط أو التفكير الاستدلالي الذي نتقدم فيه بعد مقدمات معروفة إلى قضايا يبرهن على صحتها ابتداء من تلك المقدمات ، ولكن ما الذي يضمن لنا صدق هذه المقدمات ؟ أنظر في القياس الآتي : -

كل الافعال التي تم فعلها في ضوء القمر الكامل صائبة

هذا الفعل تم في ضوء القمر الكامل

هذا الفعل صائب

فعملية التفكير هذه صادقة للغاية نظراً لأن المقدمات تؤدي إلى النتيجة ومع ذلك ليست هناك أدنى سبب لافتراض أن المقدمات ( وبخاصة المقدمة الأولى ) صادقة . وإن قيل يجب أن تبرهن على المقدمات فإن البرهنة تحتاج بدورها إلى مقدمات أخرى وهكذا .

ب - وقد يعنى العقل ، القيام بالافعال المعقولة ، أو التي يمكن تبريرها لكن مسألة التبرير العقلي تخضع للميول والأهواء كما سبق أن بينا ، فما أبرره لنفسى قد لا أبرره لغيري .

(٥) الضمير-Conscience : «إفعل ما يمليه عليك ضميرك» هذا ما يسمعه المرء غالباً ، وأى شيء سيقوله لك ضميرك سيكون صائباً .

ولكن المسألة ليست بمثل هذه السهولة ، فضائل الناس المختلفة تعطيهم أحكاماً مختلفة بصورة فاضحة وذلك طبقاً لاختلافهم في الخبرة والمزاج . فالدارسون السطحيون « لهاملت » يعتقدون أحياناً أن ضمير « هاملت » كان يؤنبه حينما كان يفكر في قتل عمه وكان هذا هو السبب الذي منعه من قتله ، ولكن الحقيقة هي أن ضميره كان يؤنبه لأنه فشل في إرتكاب عملية القتل ولكي يفرغ الشحنة الباطنة في نفسه

وبصفة عامة يعتمد ما يستعوبه ضمير الشخص على كيفية نشأة هذا الشخص. وتأثير أسرته ومدرسته وأصدقائه على تلك النشأة واضح لا يحتاج إلى تفسير . والواقع أن هناك مقداراً متساوياً في التنوع في ضمائر البالغين بقدر ما هو موجود عند ضمائر الأطفال. قد يقال إن ضمائرنا تخبرنا بالصواب بالنسبة إلى أفعال معينة بقرر غيرنا أنها خاطئة بالرجوع إلى ضميرهم أيضاً . قد يكون هذا صحيحاً بالنسبة إلى المجموعتين إذا نظرنا إلى رأيهما من وجهة نظر النسبية . وعموماً يجب أن ننظر إلى الضمير الخاص بالإنسان المستنير ، لا ضمير الجهلاء الذي يمكن خداعه . ولكن هل ضمير الإنسان هو صوت الله في الإنسان ، يجب أن نبحث الآن في تلك النقطة .

(٦) الوحي-Revelation : إن أكثر وجهات النظر شيوعاً هي التي تعتبر معيار الصواب والخطأ مرتبطاً بالأوامر الإلهية التي يجب علينا أن نطيعها ، فأنه يتحدث إلينا وحديثه معصوم من الخطأ ، وضميرنا يعتمد على الله ، فإذا إتفق مع الصوت الإلهي كان صادقا أما إذا لم يتفق معه فإنه يكون خاطئاً بالضرورة .

لكن هل يمكن لضمير فرد ما أن يختلف مع ضمير فرد آخر دون أن يكون هناك قرار بأن هذا صائب وذلك كاذب ، وذلك بخلاف الوحي أو الإلهام الذي يتحدث بصوت واحد ؟ إن القول الأخير يمكن توجيه أوجه النقد التالية إليه :-

أ - أن ما يعتقد بوحي ما لا يقبل أى وحي آخر ، فالديانات السماوية مثلا يقبل كل منها وحيه الخاص به وينكر وحي الديانتين الأخرتين .

ب - وحي لوقررنا بأن هذا الوحي حقيقى ، فتبقى مسألة التفسير لما جاء به الوحي من غموض وأسرار - مسألة - معقدة ومعلقة .

ج - ولنا أن نبحث الآن فى مسألة ما إذا كانت ما جاء به الوحي هو أساس الأخلاق ، أم أن الأخلاق نابعة من المجتمع والواقع المعاش ؟ إن هذا الموضوع أثار الكثير من المناقشات خصوصا أن هناك مسائل دينية هى من شأن الله وحده ، وتبدو وكأنها تعارض الأخلاق الإنسانية وذلك مثلما أمر الله بافناء عشرة آلاف كنعانى، ومثلما أمر إبراهيم بذبح ابنه اسماعيل إذ يظهر أن هذا الإفناء وذلك الذبح يتعارضان تماما مع أخلاق المجتمع .

### المذهب النسبى Relativitism

عند تحليل المذهب النسبى نجد أنه يضم وجهات نظر مختلفة أهمها ما يسمى بالنسبية الاجتماعية التى تقول بأن الجماعات المختلفة والقبائل المتفاوتة والثقافات المتغايرة والحضارات المتباينة لها معايير أخلاقية مختلفة .

ومصطلح مذهب النسبية السوسولوجى هو مصطلح غامض ، فإذا كان المصطلح يعنى فقط أن هناك معتقدات أخلاقية تعتنقها جماعة واحدة ولكن

لا تعتنقها جماعة أخرى فهذه حقيقة في حد ذاتها وهي حقيقة تجريدية ، أما إذا كان المصطلح يعنى أن هناك جماعات مختلفة فان تلك العبارة لا تبدو صادقة بل قد تكون زائفة ، وذلك أنه يمكن لجماعات مختلفة أن تقبل نفس المبادئ الأخلاقية الأساسية لكنها تختلف في التطبيق فلو تخيلنا قبيلتين كل واحدة منهما تسلك بحيث تحفظ بقاء أكبر عدد من أفرادها ، وكانت واحدة منهما تعيش في الصحراء بينما الأخرى تعيش حيث يوجد ماء وفير ، نجد أن فقدان مقدار ضئيل من الماء عند القبيلة الأولى يعد إساءة أخلاقية خطيرة ربما تصل عقوبتها إلى الإعدام ، أما القبيلة الثانية فيمكن لأفرادها الإسراف في استخدام الماء في موضعه وغير موضعه دون أن تكون هناك قوانين تعاقب على ذلك . هذا مثال على مذهب النسبية السوسيولوجي ، فالقبيلة الأولى تعتقد أن فقدان الماء خطأ والقبيلة الثانية لا تعتقد ذلك .

لكن هناك مسائل أخرى يستهدفها المذهب النسبي ، فالنسبية السوسيولوجية ليست مذهباً أخلاقياً بحتاً ، إذ هي تحاول وصف ماهية المعتقدات الأخلاقية عند الناس وهي لا تقول شيئاً عما إذا كان يمكن تفضيل أحد المعتقدات عن الأخرى بل إن مذهب علم الأخلاق النسبي يبحث في موضوعات أبعد من تلك التي يتناولها مذهب النسبية السوسيولوجي فهو يملك وجهة نظر محددة بشأن الصواب والخطأ ويرى أن القواعد الأخلاقية المختلفة لمجتمعين أو قبيلتين يمكن أن تكون صادقة رغم التباين بينهما ، فتعدد الزواج مثلاً يعتبر صائباً في المجتمعات التي تقرر هذا التعدد ولكنه لا يعد كذلك في المجتمعات التي لا تؤمن بتعدد الزواج وهكذا فليس هناك معيار كلي للصواب والخطأ ، إن الصواب والخطأ يتوقفان على طبيعة المجتمع الذي تنتمي إليه ، إلا أن مذهب النسبية يشير تلك المشاكل :-

١ - لماذا تكون الممارسة الصائبة في مجتمع ما خاطئة في مجتمع آخر ؟  
يبدو أنه ليس هناك إجابة مقنعة على هذا السؤال .

ب - يقال أن ما هو صائب في جماعة ما قد يكون خاطئاً في جماعة أخرى ، ولكن ما هو المقصود بالجماعة بالضبط ؟ وأي جماعة تلك التي يختارها الفرد ؟ فكل شخص هو عضو لجماعات كثيرة مثل : أمته ، ودولته ، ومدرسته ، وناديه .. الخ . فلنفترض أن أغلب الأفراد في أحد الأندية يعتقدون بخطأ فعل معين وأن معظم الأفراد في أمة معينة يعتقدون بصواب هذا الفعل ، فهل نأخذ بهذا الرأي أم ذاك ؟

ج - هل نأخذ برأي الأقلية أم رأي الأغلبية في الحكم على الأشياء والأفعال ؟ إذا أخذنا برأي الأقلية فأننا نهمل رأي الأغلبية وهذا غير صائب ، أما إذا أخذنا برأي الأغلبية فأننا نكون بذلك قد تغاضينا عن آراء الأقلية التي يمكن أن يكون بعضها صائباً وسليماً .

يبقى بعد ذلك موقفين ، الأول هو العدمية الأخلاقية الذي يقرر أن ليس هناك وجود حقيقي للصواب والخطأ ينطبق على كل زمان ومكان ، والثاني هو موقف الشك الأخلاقي ويتلخص في أنه مادام ليس هناك صواباً مطلقاً وخطأ مطلقاً فيمكن الشك إذن في الصواب والخطأ نفسيهما .





# ثانياً نماذج الحياة

---



## الأسلوب الأبيقورى فى الحياة

أجاب الأبيقوريون على السؤال القائل بكيف ينبغي على الفرد أن يسلك حياته ، وبأى طريقة ينبغي أن يعيش وفقها ؟ بقولهم بأن على الإنسان أن يبحث عن اللذة عن لذته الفردية الأنانية . ولكن يجب أن نميز هنا بين وجهتى نظر مختلفتين فيما يتعلق باللذة هما :

أ - اللذة الأنانية اللحظية وهى تقرر بأن على أن أفعل دائماً ما يحقق أكبر لذة لى فى اللحظة الراهنة ، أو فى الوقت الحاضر ، فإذا كانت « ب » ستمنحني لذة أكبر من « أ » فعلى أن أتمسك باللذة « ب » ومقارنتي بين مقدارى اللذة « أ » و « ب » هى مقارنة لحظية وفورية أى مقارنة بين لذتين توجدان الآن . إن ذلك المعنى الأول للذة يستهدف تحقيق أكبر قدر من اللذة للفرد فى الحاضر الفورى ، ويدفع المرء لأن يستمتع باللذة الراهنة فى اللحظة الحالية وكأنه لا توجد لحظات مستقبلية تالية

لكن هذا المعنى الأول للذة له جوانبه السلبية ، ذلك أن اللذة الحالية قد تجلب آلاما فى المستقبل ، فالطعام المترف الذى قد يجعل المرء يبتلى فى اللحظة الراهنة لكنه قد يؤدى إلى عسر هضم بعد ذلك . والإسراف فى لذة الشراب يؤدى حتماً إلى المرض ، ولهذا فمثل القائل « كل واشرب لتكن سعيداً فأنغد فان » هو مثل غير صحيح . ولا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا كانت الحياة قلقة غير مستقرة لمستقبل لها .

ب - اللذة الأنانية اللاحظية : وهى تقرر بضرورة تحقيق أكبر قدر

من اللذة لفرد لكنها لا تأخذ باللذة الحظية أو الفورية وإنما تضع في حسابها اللذة على المدى الطويل . لسكن الناس ميلون بطيحتهم إلى النظر إلى المستقبل القريب أفضل من إعتبار لذات في المستقبل البعيد . فكلماً كانت اللذة أبعد كلما كان الإحساس بها أقل ، وكلما كان الألم بعيداً كلما كان التأثير به قليلاً . وهناك من يقرر أيضاً أن الشيء كلما كان بعيداً كلما قل احتمال حدوثه ، ولذلك فهو يوافق تلافاه من صديق يود زيارتك غداً أفضل من وعده بزيارتك في العام القادم . والقول بأنك ستنتال غداً جائزة بمائة دولار أكثر تأكيداً من القول بأنك ستنتال هذه الجائزة بعد شهر .

والواقع أن احتمال حدوث الشيء في المستقبل البعيد أمر نكتشفه الصعوبات ، فالعالم الخارجى مطد جداً بحيث يصعب علينا إكتشاف نواتج أفعالنا فيه ، كما أن معارفنا غالباً ما تكون ناقصة بأحوال هذا العالم المعقد المتشابك بحيث يصعب علينا في الكثير من الحالات رؤية المستقبل بوضوح رؤيتنا للحاضر ، ضف إلى ذلك إختلاف الأفراد فيما بينهم حول الإتياف على حدوث رد فعل معين أو نتيجة محددة في المستقبل القريب أو البعيد .

وإذا ما إستخدمنا الآن مصطلح الوسائل Means والغايات Ends فسوف نرى أن مذهب اللذة الحظى لا يجرأ كثيراً بالتمييز بين الوسيلة والغاية . إن الإنسان يستخدم الوسيلة للحصول على الغاية التي يرغب الوصول إليها . فأت تستذكر دروسك اليوم حتى تنجح في الامتحان فيما بعد ، وأنت تأخذ علاجاً طياً ( وسيلة ) لكي تشفى من مرضك ( غاية ) والواقع أن الأغلبية العظمى من أفعالنا اليومية هي مجرد وسائل نستهدف منها تحقيق غايات معينة لكن صاحب مذهب اللذة الفورية لا غايات له ، وذلك لأنه لا يستهدف تحقيق

أى غاية فى المستقبل ، ومن ثم فهو ليس مضطرا لإستخدام وسائل محددة ، وبهذا يصبح مثل هذا الفرد غير مهتم بالوسائل والغايات على حد سواء . ومن الغايات ماهو قريب ومنها ماهو بعيد ، وقد يبحث الفرد الواحد فى عدد من الغايات أو الأهداف المختلفة من حيث الطبيعة والمدى والسمات .

ومذهب اللذة الأنانى يرجع من الناحية التاريخية إلى المدرسة الأبيقورية التى ترأسها - أبيقور ( ٣٤٢ - ٢٧٠ ق . م ) صاحب مذهب اللذة الأنانى المعتدل . ولقد ذهب هؤلاء إلى أن الشئ الوحيد الذى ينبغى على الفرد أن يسعى إليه هو تحقيق اللذة القصوى ، لكنهم كانوا يقصدون بذلك اللذة لا اللذة اللحظية الوقتية ولكن اللذة ذات المدى الطويل كاللذات العقلية والجمالية والمعرفية . هم يرون إذن أن على صاحب مذهب اللذة أن ينظر لا فى اللذات الحسية الوقتية ولكن عليهم أن يجهوا إلى اللذات الأبدية . لذات الفرد القريب والبعيد على حد سواء . . وهذه لا توجد إلا فى النوع العقلى التأملى الجمالى من اللذات . ويرى الأبيقوريون أن أصحاب مذهب اللذة يقعون فى خطأين كبيرين :

١ - أنهم يبحثون عن مصادر لذة تقدم لهم لذات فورية وهذه تهر عليهم آلاما عظمت .

٢ - أو أنهم يبحثون عن لذات لن تتحقق إلا فى المستقبل البعيد جدا ، أو عن لذات صعبة المنال ، وغير ممكنة التحقيق .

والواقع أن التاريخ ظلم الأبيقورين حين وصف مذهبهم بأنه مذهب يبحث عن اللذة الانسانية الحيوانية ، ويستهدف إرضاء الرغبات والشهوات الجسدية والدنيا ، وأنهم قوم مبذرون منخطون فالواقع أن لباب مذهبهم ينحوا نحوا مختلفا تماما ، فلقد نبذوا الإنفاس فى اللذات الحسية ، ورأوا أن اللذات

الحقيقية تكمن في تحرير العقل ، ورباطة الجاش ، وطهينة الفؤاد ، وحرية الفعل ، وتأمل التفكير : وأن مثل تلك اللذات أكبر دواما وأبعد كثيرا عن دائرة الألم . ويضرب لنا أيقور الأمثلة على ذلك ، فلو أقبل إنسان على لذة الطعام ، فإن شهيته ستزداد بدرجات كبيرة ويزداد صاحبها نهيا ، وسيأخذ في تنويع الطعام والتفنن في أعداده إلى أن يصل إلى درجة شاذة يشعر بعدها أن إشباع تلك اللذة عنده أصبح عسيرا . إن تنوع الطعام وتناول المالد وطاب منه يؤدي به صاحبه إلى الإفلاس وسوء الهضم واعتلال الصحة . وكان أيقور يرى أن الأطعمة الرخيصة هي أكثرها فائدة للصحة ، وأنه شخصيا كان يعيش على تناول الجبن والماء لعترات طويلة .

كذلك الأمر بالنسبة إلى الشهوة الجنسية ، فرغم أن تلك الشهوة تمثل لذة فورية مباشرة إلا أن الانغماس فيها يؤدي إلى الألم ، وإلى خيانة الزوجين ، وإلى كوارث لا توصف . ولذا ينادى أيقور بضرورة تدخل ارادتنا في بداية الطريق كي نعتدل في رغابتنا وطلباتنا في مثل تلك اللذات وإلى طلب لذات من نوع آخر هي اللذات العقلية والجسدية . إن المعرفة تتطلب تهذيبا وغرسا للمضائل وتغلبا على الأهواء والانفعالات ، وتأمل الجبال يبعث على الطمأنينة والهدوء ، ويشبع أسمى المشاعر ، بالإضافة إلى أن طلب المعرفة والجبال لن يتأديا بنا أبدا إلى الألم ، فقراءة عمل فكري ، والاستماع إلى سيمفونية موسيقية ، والإشتراك في ابداع عمل جمالي ، تشبع لذات معرفية ، وجسدية فينا لكنها لاتنتهي بنا إلى الألم أبدا مثلما يؤدي الاسراف في تناول اللذات الحسية إلى الشقاء والؤس والآلام اللذات الأولى لذات سامية عليا ، واللذات من النوع الثاني لذات « دنيا » رغم أنها قد تكون أكثر إغراء وأظهر متعة ..

### تعليقات على المذهب الأبيقورى

والموقف الأبيقورى يشير عددا من النقاط التى تفتح نقاشا نقديا على النحو التالى :-

١ - يزعم الأبيقوريون أن اللذات الدنيا أى اللذات الحسية شراك خداعية تؤدي إلى الألم وهدم الذات وليس لها جانب إيجابى وهذا قول غير سليم فذة الحياة الزوجية قد تكون مفعمة بالمخاطر كمقدان الحب أو ضياعه أو تضائله ، وقد تمتلأ بواقف فاجعة أو تتحول إلى اتهامات متبادلة ، ومع ذلك فهى أفضل من حياة الوحدة والعزلة ، فقد يكون الفرد غير سعيد فى حياته الزوجية ولكنه يكون أكثر شقاء بدونها . والاسراف فى الطعام والشراب له أضراره التى حذرنا أبيقور منها لكن التقشف الایق ورى والاعتماد على وجبة رخيصة زهيدة قد يكون له أضرار أكبر . والواقع أن على الانسان أن يغامر ويخاطر مع ارتكاب بعض الاخطاء من أن يتقشف ويزهّد ضمّانا للاقتصاد عن تلك المخاطر .

٢ - يقول الأبيقوريون أن اللذات الدنيا لحظية ووقنية وأن الانسان يصاب بالملل من تكرار هذه اللذات . لكن الانسان قد يصاب بالملل أيضا من تكرار الاستماع إلى مقطوعة موسيقية حتى لو كانت لبتوفن . إن أغلب الناس وحتى رجال الفن أنفسهم لا يستمتعون بتكرار مقطوعتهم الموسيقية المفضلة أكثر من استماعهم بطبقهم المفضل .

٣ - إن اللذات العليا ( العقلية والجمالية ) تعتمد على اللذات الدنيا ، فأننا لن نستطيع أن نستمتع بلدة معرفية أو أن نشعر شعورا جماليا بعمل فى مها كان جدارته إذا كنت جوعانا أو ظمأنا فالاشباع العقلى والوجدانى

والجمالى يجب أن يكون مسبوqa بالاشباع الحسى قدر الإمكان وخصوصا  
الاشباع من تلك اللذات الاساسية التى بدونها لا يستطيع الانسان أن يبق فى  
الحياة .

٤ - يقول الايقورون أن اللذات الدنيا تمثل خطورة ثانية لأنها  
لحظية وسريعة ولكن اللذات العليا قد تكون أخطر ، ذلك لأنها تحتاج إلى  
زمن كبير وعمل عظيم وطاقة أضخم وقد نصل إلى الاستمتاع بها أو لا نصل  
نظرا لأنها لا تملك المستقبل تماما فى بدنا .

٥ - أعتقد أيقور أن الانغماس المستمر فى اللذات الدنيا مادة ما يجلب  
الشقاء والألم ؛ لكن لا يستطيع انسان أن ينكر أن تلك اللذات الدنيا تحقق  
متعة أكبر من تلك التى تحققها اللذات العليا ؛ لقد ذهب ليكى  
W . E . H . Lecky فى كتابه تاريخ الأخلاق الأوربية الذى نشره عام  
١٨٦٩ إلى أن الحركات الجسمية لديها بصفة عامة تأثير على استمتاعنا أكثر  
من التأثيرات العقلية ، وأن سعادة الأغلبية العظمى من البشر تتأثر بالحالة  
الصحية والمزاجية المتصلة بالجسم أكثر من أى أسباب عقلية أو أخلاقية .

٦ - والواقع أن اهتمام الايقورين كان منصبا على تجنب الألم ولم يكن  
موجها نحو ما يحقق اللذة أو السعادة ، فهم يحذروننا من الانغماس فى الشهوة  
والم لذات الدنيا حتى لا نتعرض للشقاء والألم . لقد دعوا إلى التقشف والرهـد  
والاقتراب من حياة التأمل والحكمة وذلك كي يحقق لنا اللهـدوء والأمان ،  
وهم بذلك كانوا أقرب إلى الاتجاه السابى لا إلى الاتجاه الإيجابى .

تالم حساب اللذات :

أبحر الفيلسوف الأنجليزى جيرى بنتام ( ١٧٤٨ - ١٨٣٣ ) والذي جاء



بعد أيقور بعدة قرون طريقة لحساب اللذات على أساس المعايير الآتية :

أ - معيار الشدة Intesity فإذا كانت هناك لذتان متساويتان فإن اللذة الأكثر شدة تكون هي الأفضل . وبالنسبة إلى الألم ، فإن الألم الأقل شدة يكون هو الأفضل .

٢ - معيار المدة Duration فاللذة التي تدوم لفترة أطول وأكبر تكون أفضل من اللذة التي تدوم أقل . وليسوء الحظ فإن اللذات الأشد عادة ما تكون ذات مدة أقل ، وغالبا ما نكون مضطرين لأن نختار بين لذة شديدة قصيرة وأخرى طويلة ولكن معتدلة .

٣ - معيار اليقين Certainty فاللذة المؤكدة أفضل من اللذة غير المؤكدة ، وحينما نتوقع حدوث لذة ، فإن مثل هذا التوقع يكون أفضل من اللا توقع حتى لو كان ما نتوقعه لذة أقل في الشدة والمدة ، والمثل السائر « عصفور في اليد أفضل من عشرة على الشجرة » يؤكد ما نقول .

٤ - معيار القرب Propinquity فاللذة القريبة أفضل من اللذة البعيدة .

٥ - معيار الخصب Fecundity وبمعنى هذا المعيار أن اللذة التي يصاحبها لذات أخرى تكون أفضل من تلك غير المصحوبة بمثل تلك اللذات . فاللذة الجنسية المصحوبة بالحب المتبادل وتدفع العواطف أفضل من تلك المحررة عن الحب والعاطفة .

٦ - معيار الصفاء أو النقاء Purity والمقصود بهذا المعيار أن اللذة متى كانت صعبة ونقية لا يشوبها أى قدر من الألم كلما كانت أفضل من تلك المختلطة بالألم أو الشقاء .

وهذا المعيار سابع هو معيار / المدى Extent ويقصد به عدد

الاشخاص المشتركين في لذة معينة ، فكلما كان العدد أكبر كلما كانت اللذة أفضل .

هل يمكن بتلك المعايير قياس الذات أو حسابها كما تصور بنتام ذلك ؟ يبدو أن الأمر ليس سهلا إلى هذا الحد . فإ يمكن قياسه بدقه هو عنصر المدة أو الوقت أما العناصر الأخرى من شدة واحتمال أو توقع وغير ذلك من عناصر فلا يمكن حسابه بنفس الدقة . ولذلك فإن جون استيوارت مل ( ١٨٠٦ - ١٨٧٣ ) والذي كان من أنصار بنتام أضاف عنصرا كيفيا أسماه بالصفة quality لكن يكون معيارا تاما لتلك المعايير التي أوجدها بنتام . ومن المعروف تماما أن السكيف غير السكم لا يخضع للقياس أو الحساب بأي صورة .

### الأسلوب الرواقى في الحياة :

أسس زينون النياسوف الاغريقى ( ٣٣٦ - ٢٦٤ ق م ) المذهب الرواقى ، وساد هذا المذهب خلال العصرين اليونانى والرومانى واستمر حتى ذبوع المسيحية . بل لقد أثرت تعاليم هذا المذهب على مفكرين مسيحيين كثيرين من أمثال القديس بول وغيره ، وساد القول المعروف « طالع متاعبك على الطريقة الرواقية » الفكر الغربى كله .

ذهب الرواقيون إلى أن الأخلاق تستهدف تحقيق السعادة ، وأن هذه السعادة تنجم عن الوصول إلى اللذة وإجتناى الألم ، لكن اهتمام الرواقيين الأكبر كان منصبا نحو كيفية الحصول على هذه اللذة . واللذة أو السعادة عند الرواقيين لا تتمثل فى الشهرة أو فى الغنى أو فى المنصب هذه أمور سرطلى ما تتمحى ، وبشبهها الرواقيون بالشهب التى تشتعل متوهجة لبرهة لكنها

سرعان ما تتحول إلى رمل .

يجب إذن ألا نبحث عن اللذة أو السعادة في أشياء العالم الخارجى حتى لا نصاب بخيبة الامل ومرارة الهزيمة ، ويعلموا الرواقيون الزهد فى هذه الأشياء ، وكبت رغباتنا إزاءها ، ويذهبون تدليلا على موقفهم ذلك إلى أن من يملك شيئا يرغبون فى امتلاك ما هو أكثر ثم إمتلاك ما هو أكثر فأكثر وهكذا ويمكن الحل فى نظرهم فى عدم التطلع للملكية شئ على الإطلاق هذا أفضل .

وإذا كانت الطبيعة قد غرست فىنا رغبات قوية نحو الاسراف فى الطعام والشراب والجنس ، والتطلع إلى الشهرة وحب المجد والسلطة ، والاتجاه نحو امتلاك خيرات وثروات ، فإنها بذلك تبغى هلاكنا ودمارنا . والخلاص من هذا الدمار وذاك الهلاك لا يتم إلا بإرادة قوية جبارة تدعو الانسان إلى إيقاف تلك الرغبات والتطلعات والاتجاهات السكى بنعم بالسلام ويشعر بالسكينة والهدوء ، حينئذ وحينئذ فقط لن يتألم الانسان لأنه لن يهتم بفقد شئ أو ضياع ثروة ، أو تبيد أمل .

أطلق الرواقيون على السكينة والهدوء مصطلح Apatheia وهو مصطلح يعنى رباطة الجأش والتحكم فى الانفعالات وبالتالي الابتعاد عن الألم والقلق ، فالرواقى يقف أمام كوارث الدهر قويا رابط الجأش هادئا وكأنه يقول للعالم « هات أسوأ ما عندك فلن تقلقنى أبدا » غير أن مثل هذا القول لا يعنى أن الرواقى يقف موقفا سلبيا من أحداث العالم ، لكنه يعنى أنه يمتلك إرادة من حديد تجابه تلك الكوارث بكل قوة وبلا فزع أو قلق أو ضجر .

غير أن هناك صورتين للمذهب الرواقى الأولى متطرفة تنبذ العالم وكل الرغبات المتعلقة به ، والثانية صورة معتدلة تخفف من غلواء العبورة الأولى ، وتنادى بمراعاة بعض الأمور مثل الطعام الجيد والصحبة الصالحة والقراءة الواعية بشرط ألا يعود الإنسان عليها بصورة تجعله تعيساً لو تخلت عنه .

أشهر حاكم رواقى هو الأمبراطور ماركوس أوريليوس ( ١٢١ - ١٨٠ ) الذى حكم بلاده بالعدل وكان كتابه « التأملات » ممثلاً بالمبادئ الرواقية . المساواة . . والإخاء . . والحرية . . ومقاومة الانفعالات . . رباطة الجأش . ولقد ذهب ماركوس إلى أن العبد أخ للأمبراطور ، وكان ابيكتيتوس العبد لا يقل فى المرتبة أو الدرجة عن أى أمبراطور فى مثل هذا الموقف الرواقى .

### تفسيرات للمذهب الرواقى :

يختلف الموقف الرواقى عن الموقف الايقورى اختلافاً جذرياً إذا نظرنا إليها من الخارج . فالأول يبحث عن اللذة بصورة أنانية والثانى يطلب متابعاً اللذة والإبعاد عنها ومع ذلك فهناك أوجه شبه بين الموقفين ، فلقد رأينا أن الأيقورى كان ينظم حياته بحيث يطرح رغباته الوقتية أو اللحظية من أجل رغبات طويلة المدى . وكانت عليه أن ينظر فى الذات العليا وأن يترك الذات الدنيا . والموقف الأيقورى يتفق أيضاً مع الموقف الرواقى فى تجنبها للالم وعدم الاعتماد على أشياء العالم الخارجى ، والشعار الذى يتفق فيه الرواقيون مع الايقوريين هو : « تعلم أن تعمل بدون الأشياء التى قد يسلبها العالم منك حتى لا تنسب بسهام الحظ العائر » .

والواقع أنه يمكن تفسير الموقف الرواقى بوجهة نظر واحدة مما يلى : -

١ - إن رباطة الجأش والهدوء هي كل ما يجب أن نسعى إليه ، وليس السعادة أو اللذة .

٢ - السعادة هي ما يجب أن نسعى إليها ، لكننا محالة في عالمنا هذا الذي يلبس رداء الدمار والمرارة .

٣ - السعادة هي ما يجب أن نسعى إليها ، لكننا نحصل عليها من خلال نبذ الرغبة لا من خلال إشباعها . أي من خلال الهدوء ورباطة الجأش والتحكم في الانفعالات والأهواء .

والتفسير الثالث هو التفسير الوحيد الممكن ذلك لأن التفسير الأول يعني أن السعادة لا تتحقق أن يبحث عنها ، والتفسير الثاني يعني أنك لن تجد السعادة على أية حال ، والتفسير الثالث المقبول أثار كثيرا من الجدل أفليس إشباع الرغبات يحقق سعادتنا . والواقع أن أهم إنتقادات وجهت إلى الموقف الرواقى هو ذلك الذى وجهه رجال علم النفس بوجه خاص .

### أوجه النقض السيكلوجية لانظريات الاخلاقية :

يرى السيكلوجيون أن الرواقى وإن كان يبدو شجاعا قويا غير قلق ، إلا أنه ضعيف من الناحية الانفعالية ، لا يستطيع أن يقاوم الجراح ولذلك يبدأ بتأمين نفسه مقدماً ضد الفشل وذلك بتخفيف حدة رغباته ، وحطلمه إلى حياة راكدة مقيمة لا سعادة فيها ولا سرور . إنهم مرضى نفسانيون شواذ أو إنهم زاميون .

لكن موقف علم النفس ليس موقفاً دقيقة أو صائبا تماماً ، فما زالت بعض المصطلحات النفسية مثل ( عصائون ) شواذ ( إنهم زاميون ) تحتاج إلى مزيد

من الدقة . ومع ذلك فنحن نأخذ على الموقف الرواقى إنعزالية أفرادهِ وإنسحابهم من العالم الخارجى ، ونظراتهم القائمة للأشياء التى ربما ذكرتنا بموقف شو بنهور التشاؤمى من الوجود والحياة ، وحرمانهم لأنفسهم ولأفـراد الانسان من السعادة التى إستهدفوا القصد إليها أو نوالها .

### أسلوب تحقيق الذات :

نتنقل الآن من تلك المذاهب واحدية الجانب إلى تلك التى تعبر عن وجهات نظر يشتمل على كل جوانب الطبيعة البشرية والتى لا تبرز جانباً وتهمل الجوانب الأخرى بل تتحدث بما يتفق مع تكوين إطار كلى يبرز الحاجات والرغبات الأساسية للطبيعة البشرية ويمكن أن نجد مثل هذه النظرة عند الفيلسوف اليونانى الكبير أرسطو Aristotle .

بحث أرسطو في الخير الاسمى ، ووجد أن هذا الخير الاسمى يتمثل في تحقيق السعادة ، وأن تلك السعادة هى هدف كل فرد من أفراد الإنسانية . ويرى أرسطو أن الناس وإن إنفقوا في سعيهم نحو تحقيق سعادتهم إلا أنهم يختلفون إختلافاً كبيراً في الوسائل والاساليب التى يستخدمونها تحقيقاً لهذا الهدف :

يتميز الانسان أول ما يتميز بأنه حيوان ناطق أو مفكر ، وكان اليونانيون في عصر أرسطو يعتبرون أن على السادة أن يستخدموا قواهم العقلية في التأمل والتفكير النظرى وحسب وذلك إتفاقاً مع الصبيحة السائدة آنذاك من « أن النظر للسادة والتجربة للعبيدة » كما يتميز الانسان من بين الكائنات كلها بأنه يمتلك حساً أخلاقياً Moral Sense فالانسان ـ على ما يقول تيليش Tillich ١٨٨٦ ( واحد من الفلاسفة الوجوديين اللاهوتيين ) هو المخلوق الوحيد الذى يمتلك حساً أخلاقياً ، وأنه الموجود الوحيد الذى

يشعر بالقلق . وهو أيضا الحيوان المباحك حسب تعريف برجسون ( ١٨٥٩ - ١٩٤١ ) والحيوان الذى يعيش بحرارة كما يقول رينولد فيبور ( ١٨٩٢ ) وهو الذى يقتل بالغاز ، ويضع زجاجات الثين العارغ مساءً على الباب الخلفى ، وهو الذى يخزن الكراهية لسنوات طويلة يخطط ويتآمر فيها للانتقام من عدوه . فهناك خصائص كثيرة تخص الإنسان منها ما هو خير ومنها ما هو شر .

والعقل الذى يميز الإنسان عن بقية الحيوان قد يفتح للإنسان آفاقا رحبة من السعادة ، لكنه فى المقابل قد يكون سبب شقاء الإنسان وتعاسته . ويرى أرسطو بأنه على الرغم من أن ممارسة الإنسان لقواه العقلية قد تكون مصدرا لسعادته إلا أن هناك مصادر أخرى لازمة لاستمرار سعادته ، كالأمن المالى ، والحيازات المادية ، وحسن المظهر ، وحياة عائلية لطيفة ، وصدقات طيبة ، وقدر معين من الحرية الشخصية . فالإنسان لا يكون سعيدا فى نظر أرسطو إذا كان يعاني من ألم أو مرض أو فقدان للبصر أو نقص فى قواه العقلية أو تقييد لحرية ( المرأة والعبد عند أرسطو لا يصلان إلى السعادة لأنها فاقدان للحرية ) ، كما أن عدم ممارسة الإنسان للفضائل يؤدي حتما إلى عدم سعادته .

ويرى أرسطو أن « الاعتدال فى كل الأشياء » يجلب السعادة ، ويذهب إلى أن « الفضيلة وسط بين طرفين كالألماء رذيلة » فالشجاعة فضيلة وسطى بين طرفين كالألماء رذيلة ، الجبن من جهة ، والتهور من جهة أخرى . والكرم فضيلة وسطى بين رذيلتين . البخل من جهة ، والإسراف من جهة أخرى .

والوسط الذى يتحدث عنه أرسطو ليس وسطا حساسيا ، وإنما هو وسط اعتبارى ، فالشجاعة أقرب إلى التهور منها إلى الجبن ، والكرم أقرب إلى

التبذير منه إلى التقدير، كما أن هذا الوسط يختلف باختلاف الظروف وباختلاف طبيعة الأفراد . ولهذا فإن على كل فرد أن يكتشف الوسط العدل عنده من خلال المحاولة والخطأ ، وأن يمارس ذلك حتى يكون فاضلاً وبالتالى تتحقق سعادته وخيره في رأى أرسطو . ولنا على هذه النظرة بعض أوجه النقد :

١ - ليست الفضيلة دائماً هي الوسط القائم بين نقيضين متطرفين ، فالجبن هو إفتقار مطلق للشجاعة ولذلك لا يجب أن نضعه على نفس المستوى . كما أن الشجاعة ليست أقداماً وحسب ، بل أنهما أقدام مقرون بالمعرفة ، بحيث أن الإقدام الغير مقترن بالمعرفة ليس إلا إندفاعاً أهوج ، كما أن الكرم قد لا يكون فضيلة إذا اقترن بالغباة أو بوضع الأشياء في غير موضعها ، فلا يتساوى كونك كريماً بصورة غبية غير واعية مع كونك كريماً عن معرفة ووعى .

٢ - إذا كانت الفضيلة وسط بين رذيلتين فكيف يعرف المرء نقطة الوسط المناسبة لحالته ، وما هو معيار إيجاد هذا الوسط . يبدو أن ذلك ليس أمراً هيناً .

٣ - ليس من اليسير أن تحدد بدقة وفي كل الحالات النقاط الوسطى التى تعين العضائل وتضعها بين رذائل متناقضة ، فالوسط قد يكون موجوداً في حالة الكرم . لكنه يصعب وجوده في حالة المعرفة .

٤ - ويبدو أن أرسطو قد قدم نظريته تلك دون أن يبين صحتها بدليل أو برهان ، فهو لم يهتم ببيان أفصلية نظريته على النظريات الأخرى ، ولم يبين كيفيه صحة وجهة نظره بالذات دون وجهات النظر المباشرة . ويبدو أرسطو وكأنه يقدم نظرية تبيح لكل الناس تحقيق سعادتهم ولكن بشئ.



من الاعتدال ، ذلك الاعتدال الذي يتم إذا ما استخدمنا عقولنا إستخداما سائما بحيث يجعل من تلك العقول قوة سيطرة على أهوائنا وإتعالاتنا

وعلاوة على هذا فاننا نلاحظ على نظرية أرسطو في الأخلاق الملاحظتين

التاليتين . -

أ - إن ما يذكره أرسطو ليس إختلافا في الجوهر وإنما الإختلاف هنا مسألة درجة ، فالإنسان يكون سعيدا إذا كان له أصدقاء وقد يكون كذلك إذا لم يكن له أصدقاء ، وهو يكون سعيدا في حالة الغنى ، لكنه قد يكون أسعد وهو في حالة الفقر . فالمسألة هنا مسألة درجة ليس إلا .

ب - إن السعادة ترتبط بالشخص نفسه وعلى هذا النحو تختلف السعادة من فرد إلى آخر ، فما يسعد إنسانا قد لا يسعد إنسانا آخر . وهناك أفراد يظنون سعاداء حتى لو فقدوا الأصدقاء والاستقرار العائلي والمالي وحتى لو تعرضوا للمرض بينما يكفي عنصر واحد من هذه للقضاء على سعادة أفراد آخرين .

### تحقيق الذات :

يطالبنا أرسطو بتحقيق ذواتنا، وتحقيق الذات من وجهة النظر الأخلاقية معناها تجديد حقيقتك ، وذلك التجديد يعتمد أساسا على إدراكك لقدراتك الكامنة فيك فكأن تحقيقك لذاتك معناه تحقيق قدراتك وطاقاتك وحينما تحقق ذاتك ، وتطلق قدراتك وطاقاتك فانك لاشك ستكون أسعد الناس . ولكن يبدو أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق قدراته كلها ، ولذا فهو يحقق بعضها منها على حساب بعضها الآخر . لكن السؤال المهم هنا هو أى تلك القدرات والطاقات يحقق سعادتنا ؟ إذ الواقع أننا لانعرف مقدما أى قدرة منها تجلب

لنا أكبر سعادة ، وأيها لا يجب لما ذلك ها هنا يمكن أن نقترح القيام بتنفيذ واحد من الخطتين الآتيتين :

أ - تنمية نسق واسع من قدراتك وطاقاتك أى تحقيق الذات فى نطاق عريض من القدرات ، وإستخدام طرق وأساليب مختلفة فى سبيل هذا التحقيق ومعنى هذا ألا تلتزم بشئ واحد أو أسلوب محدد ، وإنما عليك بالمتنوع الكامل على كل صوب وفى كل إتجاه . حاول أن تمارس بعض الرياضات ، وأن تشغل فى نشاط عقلى ، وإهتم ببعض الأوضاع الاجتماعية ، وقسم دراساتك بين الجانبين النظرى والعملى . إبدأ بقايل من هذا وقايل من ذاك وببعض من ها وببعض من هناك لكن لا تخصص فى عمل واحد أو تتبع طريقا واحدا .

ب - التركيز على شئ واحد تركيزا شديدا وبعد ذلك شيد ما تريد على هذا الشئ الذى هو مشار إهتمامك الوحيد ، إن حياتك يجب أن تدور حول إشباع إهتمامك الأساسى أما كل شئ بعد ذلك فليس إلا عرضا زائلا .

والقدرات ليست فى طبيعة واحدة ، فهناك قدرات معوقة . إذا تم تنمية واحدة منها أعاققت القدرات الأخرى ، فادمان الخمر مثلا يعوق إستذكار الدروس ، وهناك قدرات معاونة ، فتنمية القدرة اللغوية تعاوننا فى تنمية قدراتنا على الملاحظة والوصف وهكذا .

كما نتحدث عن تحقيق الذات الفردية ، أو تحقيق الذات على المستوى الفردى . وعلينا الآن أن نبحث فى تحقيق الذات على المستوى الاجتماعى . يقول البعض أن تحقيق الذات الكلية غير ممكن إلا من خلال سياق المجتمع الذى يعيش فيه الفرد ، بحيث يصبح تحقيق الذات على المستوى الفردى مجرد

دور يلعبه الفرد كى يتعاون مع غيره فى تحقيق الذات الكلية لمجتمعه ، وبحيث تكون إنجازات الفرد مجرد عنصر فى النمط الكلى لإنجازات المجتمع الذى يضمه ويضم غيره . لكن قد يحدث أن يحقق الفرد ذاته بصورة لا يتحقق معها ذات المجتمع كأن يعمل ضد الإطار الإجتماعى العام بعاداته وتقاليد وقيمه .

### العيش وفق الطبيعة :

يمكن إتتصاف الإنسان فى النموذج الرواقى فى تكيف إرادته مع مرارة الطبيعة الخارجية . ان العيش وفق الطبيعة وهى صيحة رواقية بعيدة فى معناها عن العبارات التى ترددت فى القرنين السابقين من أمثال : « كن طبيعياً » « إلتحم بالطبيعة » « إفعل ما هو طبيعى » « إجعل الطبيعة مرشدك » . ونظراً لأننا جزء من الطبيعة ونتاج لعملياتها ، فإن التفكير فى مثل تلك العمليات على أنها مرشد صالح للأفعال الإنسانية ، هو تفكير مرغوب فيه . ولكن يبدو أن مثل هذا القول عن الطبيعة فامض للغاية لذا لزم أن تشير إلى بعض النقاط : -

١ - إن عبارة « العيش وفق الطبيعة » قد يعنى « عليك أن تطيع قوانين الطبيعة » وهذا المفهوم لا يمثل نصيحة أخلاقية لأنه من العبث أن تنصح الناس بأن يفعلوا ما لا فى استطاعتهم . فن السخف أن تنصح الناس بالسقوط إلى أسفل برفقاً لقانون الجاذبية . والواقع أن أغلب الناس لا يقصدون حينما يتحدثون عن « إطاعة قوانين الطبيعة » هذا المفهوم تماماً ، ولكنهم يقصدون بها أنك إذا فعلت هذا وذلك فن الطبيعى إما أن تتمتع أو تتألم حسب اتفاق تصرفك مع قوانين الطبيعة أو عدم اتفاقه . ( إذالم تراعى قوانين أولية فى الصحة ، فسوف تعاني من سوء التغذية والمرض ) .

٢ - وقد تعنى عبارة « العيش وفق الطبيعة » الرجوع إلى حالة الطبيعة الأولى للإنسان ... الحالة البدائية للإنسان . . تلك الحالة التي تعنى بها جان جاك روسو واعتبرها حياة مساواة وحرية وإخاء وسعادة . بالإضافة إلى بساطتها إذا ما قورنت بحالة التعقيد في مدننا وقرانا . لكن هل يمكن للإنسان أن يعود إلى حال الطبيعة فعلا وأن يترك السيارة والكهرباء والتليفزيون ؟ وهل يمكن لإنسان اليوم أن يتشبه بالإنسان الوحشي الأول ؟

٣ - قد تتطابق عبارة « العيش وفق الطبيعة » مع العبارة : « إفعل ما هو طبيعي ، وتجنب ما هو مكلف أو مصطنع » وهذا التفسير يرتبط مثل التفسير السابق بالعودة إلى الطبيعة الأولى للإنسان مع بعض التعديل . لكن السؤال الذي يتردد هنا هو : ماذا يقصد بكلمة متكلف ؟ لقد أجاب أندريه جيد بقوله : إن الشيء المتكلف وغير الطبيعي الوحيد في هذا العالم هو العمل الفني لكن يبدو أن هذه الكلمة لها معنى أوسع من هذا فهي قد تعنى إلى جوار الأعمال الفنية المصنوعات ومحطات الطاقة الكهربائية والعقاقير وأدوات التحميل الصناعية والمجاري وغير ذلك . وإذا كان هذا هو المعنى الدقيق لكلمة « متكلف » فهل علينا إذن الامتناع عن صنع وإبتكار هذه الأشياء كي نعيش وفق الطبيعة ؟ يبدو أن ذلك غير ممكن في كل الأحوال .

٤ - وقد تعنى عبارة « العيش وفق الطبيعة » أن « اتبع طبيعتك » أي « عليك أن تفعل ما يتطابق مع ميلك أو نزوعك الطبيعي » . إن العبارة الأخيرة تقرر أن عليك أن تفعل أفضل ما أنت مهيو إليه ، أو أن عليك أن تحقق الطاقات التي منحها لك الطبيعة، فهذا سوف يقودك إلى أعظم الأفعال ، وإلى الابتعاد عن عمل أشياء متكلنة أو مصطنعة تماما، فإذا كانت لديك قدرة طبيعية في

لهندسة . فانك ستشيد المباني والأنفاق، وهكذا تقوم بها هو طبيعي وفقا للمفهوم الرابع ، على الرغم من أنه لن يكون كذلك وفقا للمفهوم الثالث .

٥ - إن عبارة « العيش وفق الطبيعة » قد تعنى أيضا القول « بأن عليك أن تقلد عمليات الطبيعة وتحاكيها » . وطبقا لهذا المعنى عليك أن تفحص عمليات الطبيعة كالرياح والأمواج والطيور والنحل وأن تتع ما هو ملائم من حرركاتها وعملياتها . ولكن لنا أن نسأل هنا وهل الطبيعة تستحق أن تحاكي ؟ نعم إن الطبيعة تمنحنا الحرارة والدفع والثروات الغذائية وغيرها لكنها تسبب أيضا الحرب والفيضانات والمجاعات والزلازل والثورات البركانية ، فالطبيعة تهمل كائناتها ولا يهتمها وجود هذه الكائنات أو عدم وجودها وإذا إستمرت في الحياة أم لا .

٦ - وهناك معنى سادس وأخير لعبارة « العيش وفق الطبيعة » وهو النظر في « العمالية التطورية » التي تظهر في الطبيعة . وذلك النظر ليس سهلا مباشرا ميسورا بل هو بمثابة « القراءة في مخطوط » يحتاج إلى عمق وروية وإستنتاج . ولنلاحظ أن في الطبيعة ما هو استاتيكي ثابت ، وما هو ديناميكي متطور ومن ثم فليس هناك إتجاها واحدا للتطور بل هناك إتجاهات عديدة متشابكة . لقد حاول الفيلسوف الانجليزي هربرت سبنسر H. Spencer (١٨٢٠ - ١٩٠٣) إتباع خطوات تشارلز دارون ، وفي أثناء محاولته تلك إستنتج نظرية أخلاقية تعتمد على فكرة التطور ذاته ١ . ولقد تمسك سبنسر بجانبيين من جوانب العملية التطورية . (١) إزدیاد تعقد البنية أو التركيب . (٢) إزدیاد تكامل الوظیفة .

إن الطبيعة التي تمد مخلوقات بوسائل تمكنها من رد الخطار والعيش في أمان، أنشأت في الكائن البشري على وجه الخصوص ميولا إجتماعية خلقت مجموعة من القيم الفريدة التي تتعلق بالإنسان على وجه خاص .



# ثالثاً الخبر في طبيعته الأساسية

---





## الخير في طبيعته الأساسية

لقد فحصنا حتى الآن عددا من « نماذج الحياة » واطرنا بالتعقيب عليها ، لكننا لم نصل بعد إلى نتيجة حاسمة ، ولم نحدد نموذجا معيننا بالذات هلى أنه الأنموذج الأمثل ، كما أننا لم نعرض لأى نظرية أخلاقية عرضا متكاملًا . إن النظرية الأخلاقية من وجهة نظرنا هى تلك التى تكون قادرة - وتحت أية ظروف - على إخبارنا بما نفعله. لقد أخبرتنا النظرية الرواقية بما نتخذه فى الأوقات العصيبة، لكنها كانت سطحية إزاء ما يواجهنا من تضرعات جسام ، وكانت كذلك إزاء ما يجب أن نتخذه من مواقف إزاء العالم ككل . ومن ثم فإن علينا الآن أن نتجاوز النظرية الرواقية ، وأن ننظر فى بعض النظريات الأخلاقية التى تدعى التكاملية فى النظر والتطبيق على حد سواء . وأن نتحدث بمصطلحات أخلاقية تعيننا على تقديم تصور واضح للخير فى طبيعته الأساسية واضعين فى ذهننا الكشف أولا عن الغايت ، أو الأهداف التى نستهدف تحقيقها بأفعالنا بمعنى آخر أنه يجب علينا تحديد الأهداف قبل أن نحدد الأفعال المؤدية إليها .

والواقع أنه إذا طلب منا تحديد قائمة بما هو خير ، ومرغوب فيه ، وله قيمته ، فإننا قد نذكر أشياء مثل الأمان المالى ، والحوزة على إعجاب الآخرين ، والوفرة المادية ، والتودد إلى الغير ، والحب ، والمعرفة ، والتقدير الجالى والفنى . لكننا سنقف هنا ونحن نعد مثل تلك القائمة على سؤال فامض محير هو : ماهى الأشياء الخيرة ؟ فهناك أشياء تعد خيرة بسبب النتائج الطيبة التى تؤدى إليها ، وهناك أشياء تعد خيرة فى ذاتها أى بغض النظر عن نتائجها ، فنحن نبحث عنها

لأنها تستحق ذلك البحث . النوع الأول نسميه بالخير الذرائعى Good Instrumental وهو الذى نبحث فيه لفائده ولنتائجه الطيبة ، والنوع الثانى نسميه الخير فى طبيعته الأساسية أو الخير الأساسى Intrinsic Good وهو ذلك الذى نبحث فيه لذاته وبغض النظر عن نتائجه .

ويجب علينا أن نميز بين ماهو خير كوسيلة وبين ماهو أداة أو وسيلة خيرة ، فإذا كان هناك شيء وليكن « ب » خير فى طبيعته الأساسية فإن شيئاً آخر وليكن « أ » سيكون خيراً كوسيلة إذا أدى إلى تحقيق أو الوصول إلى « ب » . لكن أفرض أن « ب » هى شر أساساً فإن « أ » ستكون شراً كوسيلة لأنها أدت لما هو شر فى طبيعته الأساسية . ومع ذلك يمكن القول أن « أ » وسيلة أو أدلة جيدة فى تحقيق « ب » . وأنه توجد وسائل جيدة فى تحقيق غايتها حتى ولو لم تكن تلك الغايات غير خيرة إطلاقاً : فالبنديقية وسيلة أفضل فى القتل من إستخدام « الدبابيس » ، وحينما نقول ذلك فإننا نقصد أنها وسيلة فعالة لتحقيق غاية معينة . لكننا لا نكون هنا بصدد حكم عما إذا كانت الغاية ( القتل ) خيرة أم لا . وعلى أى حال فحينما نقول أن « أ » خير من جهة كونه وسيلة فإننا نعنى أنها ( ١ ) تؤدي إلى تحقيق غاية « ب » بفاعلية أفضل . ( ٢ ) وأن « ب » هى خير فى ذاتها أو تؤدي إلى خير أساسى .

والواقع أنك إذا سألت نفسك عن الأشياء التى وضعتها فى قائمتك هل هى خيرة فى ذاتها أم أنها خيرة كوسيلة وحسب ، فانك ستجد أن أغلب ما وضعته فى القائمة ينتمى إلى الطائفة الثانية . والمال مثال على ذلك : فكل إنسان تقريباً يرغب الحصول عليه سواء أدى الحصول عليه إلى الأمان والراحة ، أم إلى الشقاء والسخط . فالمال إذن ليس خيراً كوسيلة فى كل الظروف ،

لكنه حينما يكون خيرا ، فان ذلك لا يرجع إليه باعتباره في ذاته ، وإنما باعتباره كوسيلة وحسب. أنه خير لأنه يوصلنا إلى ما نرغبه، وحينما لا يحقق لنا ما نطلبه فانه لا يعد شيئا يذكر أو له قيمة .

لكن ألا يمكن القول بأن البخيل يعتبر المال خيرا في ذاته وليس وسيلة للخير ؟ لا .. لأن تقييمه للمال ليس تقييما له في ذاته وإنما لما يمكن أن يجنى أو يحصل عليه من ورائه . إن العارق يتناوب بين البخيل هو أننا نقيم المال بما نشتره به .. منزل .. ملابس جديدة .. وثيقة تأمين على الحياة .. الخ . أما البخيل فانه يقيم المال لمتعة النظر إليه أو التفكير فيه .. فالمال ليس عنده إلا وسيلة لتلك المتعة وحسب ، في حين أن المال بالنسبة لنا وسيلة غير مباشرة للمتعة فبواسطته نستطيع أن نستمتع بشراء ما نريده .

ولكن أتكون تلك الأشياء التي نشترها للمال خيرة في ذاتها ؟ أن تكون السيارات الجديدة ، والمنازل ، ووثائق التأمين على الحياة ، خيرة في ذاتها ؟ الواقع أن الإجابة الصحيحة هي « لا » لأننا نعرف أن في كل حالة من هذه نقول أنها خيرة لأجل شيء ما ، أي أنها وسائل لتحقيق شيء ما ، فالمال مثلا وسيلة خيرة لشراء المنازل والأراضي ، والمنازل والأراضي وسائل خيرة لتحقيق الأمان . وذلك الأمان وسيلة لتحقيق اللذة أو السعادة ( على الرغم من أن ذلك لا يتحقق دائما ) . وإذا كانت اللذة أو السعادة هي الخير بالذات فان كل ما سبقها لا يكون إلا وسائل مباشرة أو غير مباشرة ، تؤدي جميعها في النهاية إلى تحقيق هذه اللذة أو تلك السعادة . ولا يكون واحد منها خيرا بالذات . لكن قد يحدث أن يمتلك الإنسان منزلا جميلا ونحنا وأمننا ماليا كبيرا دون أن يحقق له هذا إلا القلق والمسؤولية والشك في أصدقائه الذين قد

يتملقونه للحصول على ماله ، ترى ايتنازل عن هذه الممتلكات ؟ الواقع أنه لن يتنازل لإعتقاده بأن الأمور قد تتغير لصالحه ، أو لإعتقاده بأن أمواله لازالت وسيلة خيرة لغاية ما .

لكن ماذا عن اللذة ذاتها ؟ هل هي خير بالذات ؟ لقد إعتقد الكثيرون ومن بينهم فلاسفة الأخلاق في أن اللذة تطلب لذاتها أو أنها خير في ذاتها . لكن هل اللذة في ذاتها هي الخير الوحيد ؟ وإذا كان الأمر كذلك ألا تصبح كافة الأشياء مجرد وسائل لتحقيقها أو الحصول عليها ؟ وألا يبدو غريبا حينئذ أن نسأل : لماذا تريد اللذة ؟ مثلما نسأل لماذا تريد ملابس جديدة ؟ أو لماذا ترغب في إمتلاك منزل أو غيره ؟ إذ نحن لا نريد إلا اللذة وحسب . ولكن أيمكن أن نقرر نفس الأمر بالنسبة إلى الصحة ؟ حينما يسألنا أحد لماذا ترغب في إجراء جراحة فن الصعب أن نجيبه بأن الراحة مرغوب فيها لذاتها ، أنها وسيلة فقط نستعيد بها صحتنا . ولكن إفرض أن أحدا سألك وماهو الخير في الصحة ؟ ولماذا تريد الصحة ؟ فإن هذا السؤال يبدو غريبا لأنه من المعتاد أن نرغب في أن نكون أصحاء ، ومع ذلك يمكن أن نجيب على السؤال السابق بقولنا . لأننا لانستطيع أن نستمتع أو نلتذ بالحياة ونحن مرضى بنفس القدر الذي نستمتع بها ونحن أصحاء . وعلى هذا النحو نجد أنفسنا أمام اللذة كخير في ذاته مرة أخرى .

وقبل أن تقدم في مناقشاتنا خطوات إلى الأمام علينا أن نميز بين الخير كوسيلة والخير في طبيعته الأساسية ، إن التمييز بينهما يماثل التمييز بين الوسائل والاهداف أو الغايات : فاللذة غاية والامان المادى وسيلة ، واللذة خير أساسى بينما الاشياء الاخرى وسائل طيبة لبلوغ هذا الخير .

قد يقال إن الناس « تهتم بالتمييز بين الوسائل والغايات ولكن هذا تفكير خاطيء » فالناس يمارسون كل أنواع الوسائل أ - ب - ج الخ لكي يحققوا كل أنواع الغايات س - ش - ص الخ . وكثيراً ما يسأل الناس أنفسهم ماهى الوسائل التي نتخذها لكي نصبح أغنياء على وجه السرعة ؟ وما الذى يحقق أمننا وطمأنيتنا ؟ وما هو نظام الحكم الذى يحقق معظم آمالنا ؟ إن على علماء الاقتصاد والاجتماع والسياسة بحث هذه الأمور . لكن الحديث عن الخير بالذات وعن القيمة الأخلاقية وعن الوسائل التي تحقق الخير الأقصى هو حديث عالم الأخلاق أولاً وقبل كل شيء .

إذا هدنا الآن إلى حديثنا عن الخير في طبيعته الأساسية فسوف نجد أنفسنا أمام عدد من الموضوعات مثل : هل اللذة أو السعادة أو أى إسم آخر يحمل نفس المعنى خير بالذات ؟ وهل هناك أشياء أخرى إلى جانب اللذة والسعادة يمكن أن تكون خيرة بذاتها ؟ ومن هو ذاك الإنسان الحاصل على تلك الخيرات سنجيب في هذا الفصل على بعض من هذه الاسئلة ونجيب على بعضها الآخر في الفصل القادم واضعين في إعتبارنا دائماً أن ما هو خير بالذات يجب أن يكون متاحاً بالنسبة إلى جميع الناس .

### مذهب اللذة Hedonism

لماذا يعمل الانسان هذا العمل الشاق كل يوم ؟ ولماذا يعود لأسرته متعباً ومرهقاً مساء كل يوم ؟ قد يجيب هذا الانسان : من أجل تحسين العمل وتطويره وإستمراره . لكن من أجل ماذا يريد تحسين عمله وإستمراره ؟ الكل يؤمن بأسرته مادياً ، لكن لماذا يطلب الأمن المادى ؟ ألكى يجنب نفسه وأسرته العوز والحاجة والخوف من الفقر وعدم القدرة على شراء ما تحتاجه

ولكن لماذا يفعل مثل هذا؟ ألكي يتمتع أكثر بالحياة معتقداً أن ما يملكه من خيرات سيعود عليه وعلى أفراد أسرته بلذة أكبر ومتعة أكثر .

إن هذا النمط من التفكير، نستطيع أن نضرب عليه آلاف الأمثلة، وهو يقودنا بلا شك إلى أن اللذة أو السعادة هي غاية في ذاتها يبحث عنها الناس ويستهدفون تحقيقها، ولا يرغبون غيرها . وسوف نحاول في هذا الفصل إيضاح القضيتين الآتيتين :

١ - هل كل لذة أو كل سعادة خير في ذاته .

٢ - هل اللذة فقط أو السعادة وحدها هي الخير في ذاته ، بمعنى ألا يوجد شيء هو خير غير اللذة أو السعادة ؟

١ - اللذة كخير في ذاته :

صاحب اللذة : إنني أفترض قبل كل شيء أن اللذة خير في ذاته .

التخصيم : أتني أعتقد أنه سواء أكانت اللذة خير أم لا فإن هذا الاعتقاد يعتمد على ماهية اللذة . فاللذة التي تحصل عليها من خلال مساعدتك لشخص ما أو من خلال تأملك في عمل فني جميل هو أمر خير، ولكن اللذة التي يحصل عليها الشخص من خلال ارتكابه لجريمة كاملة أو من خلال حب انتقامه من عدوه ليست لذة صالحة مطلقاً . فهل تنكر أنت ذلك ؟

صاحب اللذة : أتني لا أنكر ذلك ، ولكنك عندما تقول « خير » أو « شر » فينبغي أن تحدد بأي معنى يكون ذلك الخير وذاك الشر ، فهل يكون الخير المقصود هنا خير في ذاته أو وسيلة لادراك خير آخر . وأنا أقول أن اللذة هي خير في ذاته ، وأن اللذة التي يحصل عليها المجرم من ارتكابه جريمة

لذة شريرة كوسيلة لا غاية . فإذا كان القاتل يستمتع بقتل شخص ما والقانون لم يصل إليه أو لم تصل إليه يد العدالة كي تجلب له بعض التعاسة ، فمن المحتمل جداً أن يقوم بقتل آخرين لكي يحصل على متعة أو لذة أكثر . وعلية الحال فإن عمليات القتل لا تسبب أى نهاية للألم والحزن والكآبة والكروب لكل من الضحيتين ، الضحية الفعلية والضحية المحتملة ، كما أن الشقاء يكون أقوى وأعظم من اللذة المؤقتة للقاتل . ولكننى أرى أن اللذة المأخوذة لذاتها ليست لذة شريرة ولكنها تكون كذلك بحسب سبب ما تؤدي إليه ، بمعنى أنها تكون شريرة فقط كوسيلة ، ففعل القتل شر كوسيلة ، ولكن ما تزال اللذة المصاحبة صالحة من ناحية القيمة في ذاتها ، وتعتبر اللذة خيرة عندما تهتم بها بذاتها دون الإشارة إلى نتائجها .

الحصم . إننى متهم لما تقول ولكننى لا أجد مجالا من عدم الاقتناع بأن القتل شر كوسيلة وغاية معاً .

صاحب اللذة : ولكن لماذا في قيمتها الذاتية ؟ إننى أرى أن هذه اللذة شريرة نظراً لما تؤدي إليه ، أى باعتبارها وسيلة تروم تحقيق غاية ما .

الحصم : ربما يكون ذلك ، وبالطبع أننى لا أنكر أن اللذة في إرتكاب القتل سيئة كوسيلة ولكننى أعارض وأقول أنها سيئة كذلك في قيمتها الذاتية أو الجوهرية فموقفي الاساسى هو أنه ليس من الأخلاق في شيء أن نؤيد بأثر اللذة هي الشيء الوحيد في الدنيا الصالح في قيمته الذاتية ، هناك أشياء أخرى صالحة في قيمتها الأساسية ، ونحن نرغبها .

صاحب اللذة : ولكننى لا أؤيد أن اللذة هي الشيء الوحيد الذى يجب أن نرغب فيه . فيجب الرغبة في أشياء كثيرة مثل الرحمة التى تقابل القسوة

وتناول الأطعمة الباعثة على الصحة أفضل من تلك الأطعمة الساعثة على المرض وهم جرا . فيجب إرتفاع كل هذه الأشياء ، ولكن أليس هذا يعنى أنها خيرة فى قيمتها ذاتها . . . . إنك تخلط بين ما هو خير فى قيمته الذاتية وما هو مرغوب فيه ، لما هو خير فى قيمته الذاتية بحسب الرغبة فيه . من أجل ذاته « أفضل من أن يكون من أجل شئ . آخر يمكن تحقيقه من خلاله كوسيلة » .

المحدم : عندما نقرر أن نفعل ما نقتنع بصوابه ، فهل تؤمن بالفعل إننا يجب أن نفعله لأنه سيقدم اللذة ؟

صاحب اللذة : بالطبع لا ، فأنتى لست أنانياً مثل الآية . وريين ، وما يسبب لى اللذة ويبعد عنى الألم لن يكون موضع إعتبارى وحده ، وإنما سأنظر أيضا فيما يحقق أكبر لذة ويبعد أكبر الألم عن أكبر عدد من الناس .

م ما يعنيه ، ولكن هناك إعتراضات كثيرة على مذهب اللذة الأخلاقى ، فلقد كتب « تايلور A - E - Taylor » بقول : لا يمكننا إعتبار الانسان أخلاقيا إذا صادف فى حياته لحظات موفقة من الحظ ، ولا يمكن الإشارة إلى أن حياة الحيوانات الدنيا صالحة أخلاقيا ، لأنها قد تحتوى على عدد هائل من اللحظات السارة .

صاحب اللذة : هنا يمكن مرة أخرى سوء فهم كامل ، فأنتى تخلط بين الخير فى قيمته الذاتية وبين الخير الأخلاقى . فنحن كأصحاب مذهب اللذة نؤيد القول بأن الخير الأخلاقى خير وسيلى ، فهو شئ صالح من الوجهة الأخلاقية عندما يؤدى خيرا أو يتسبب فى خير . فاللديون لا يقولون بأن الخير الأخلاقى يتوقف على الاستمتاع باللذة .

المخصم : حتى لو أنك لم تؤمن بأن الخير الاخلاقى يتوقف على الاستمتاع



باللذة ، ألا نحد نفسك ملتزماً بالاعتقاد بأن ما هو صالح يصمد للأفعال الخيرة  
هو اللذة التي تصاحب أداء هذه الأفعال ؟

**صاحب اللذة :** إذا صاحبت اللذة الأفعال الخيرة ، فإن تلك اللذة مثل كل  
الذات تكون صالحة في قيمتها الذاتية . ولكن الأداء لا يحتاج إلى أن تصاحبه  
اللذة لكي يكون صائباً ، وإذا كان ثمة فعل سيسبب لذة كبرى للآخرين ، على  
الرغم من أنه لن يسبب لفاعله أى لذة فسيكون هناك خير في قيمته الذاتية  
يمكن في أن فاعله سيجد لذة في متعة الآخرين .

**الحصم** أننى لا أهضمكم أيها اللذيون عندما تقولون أن « كل » الذات  
بدون إستثناء لذات خيرة . أننى أعلم أنكم أن كل تعنون لذة خيرة في قيمتها  
الذاتية وأننى أعلم أن كثيراً من اللذات التي نطلق عليها لذات شريرة هي لذات  
ليست شريرة في حد ذاتها ولكنها تكون كذلك بسبب الأفعال التي تصاحبها  
والتي تؤدي إلى آلام أكبر من اللذة التي تجلبها . دعنا نحاول أن نستشهد بتجربة  
ج . ي . مور الشهيرة « دعنا نتخيل عالم جميل بما يتجاوز كل الحدود ، وبعد  
ذلك نتخيل أقبح عالم من الممكن أن نتصوره . تخيله ببساطة بأنه تل من  
القذارة » والآن افترض أنه لا يوجد شخص يتلقى أى لذة من العالمين لأنه  
ليس هناك كائنات واعية في كلا العالمين ، ومع ذلك إذا كنا نملك حرية  
الاختيار ألن نختار العالم الأول ؟

**صاحب اللذة :** إذا لم يتضمن أى من العالمين على ذرة من اللذة فن ذا  
الذى يستطيع الاختيار بينهما ؟ إنك تميل إلى القول بأن العالم الأول يحتوى على  
خير صالح في قيمته الذاتية أكثر من العالم الثانى وحسب بسبب الجمال الذى  
فيه . ولكن من خلال افتراضك لم يسنح لأحد أن يجرب واحداً من هذين

العالمين ، ومادام الأمر كذلك ، فكلاهما يتساو وإن ما دام لا يستمتع واحد منهما  
أحد ، وبالتالي لا يمكن تحديد الخير في أى واحد منها .

هناك نقطة أخرى يجب أن نضعها في إعتبارنا وهي أن مجرد تخيلنا لعالم  
جميل أو لتل من القذارة ، يجعلنا نستمتع بتخيل العالم الأول ، ونشعر حين  
تخيل العالم الثانى . وعلى هذا النحو فمن الصعب أن يكون هناك ما هو خارج  
خبرتنا - ولكنك إذا استبعدت اللذة أو المتعة من شعورك حينما تتأمل العالم  
وسخطك أو اشتئازك على عالم آخر ، وإذا احتفظت في ذهنك بحقيقة أنه  
لا يتم تجريب العالم الآن أو في المستقبل ( تبعاً لظروف وأحوال هذا المثال )  
عندئذ اعتقد أنك لن تجد معياراً تختار وفقه بين واحد منهما .

**الحصم :** وطبقاً لذلك فإن الحقيقة القصوى ستكون في المتعة واللذة ، وأنه  
كلما كانت اللذة أدم وأكبر كلما كانت أعظم ، وأنها هي معيارنا في الحكم  
على خيرية الأشياء وأخلاقيتها .

**صاحب اللذة :** ولكن هناك تناقض في هذا القول ، لأن اللذة الدائمة  
الشديدة تجلب كثيراً من الآلام .

**الحصم :** كانت هناك نقطة أخرى تضايقني فأنك تتحدث عن اللذة بأنها  
صالحة في قيمتها الذاتية ، وإنك لم تذكر بعد حكمة « السعادة » فلماذا تذكرها ؟  
فهل لا تعتقد أن السعادة خير في قيمته الأساسية ؟

**صاحب اللذة :** أننى لا أنكر السعادة ، ولكن هذا يقدم لنا عتبة طويلة  
فكل شيء يعتمد الآن على كيفية إدراكك لعلاقة اللذة بالسعادة .

### ٣ - اللذة والسعادة :

يجب قبل أن نميز بين اللذة والسعادة أن نفرق بين معينين للذة :-

أ - اللذة بمعنى الحالة الممتعة للشعور مثل السباحة الممتعة وقراءة كتاب جيد ، والاستمتاع بمناقشة مشكلة فلسفية ، وخلق عمل فني ، وتحدثنا مع أشخاص يتميزون باللطافة - وكما قال أرسطو - ان اللذة بهذا المعنى مصاحبة لنشاط ، هناك من يمارس اللذة من خلال الممارسات الحسائية أو الرياضية مثلا وهناك من يمارسها خلال الذنون المختلفة ، وهناك من يمارسها خلال رحلات او نشاطات ثقافية مختلفة ، والعكس هو ما يقابل اللذة بهذا المعنى - وهو يشتمل على كل الحالات الغير سارة للشعور مثل تلك الخبرات التي تمارسها مثل حدوث الألم الحسائي ومن جراء سماع الاخبار السيئة ومن المواقف التي تتضمن الكرب والغضب والرعب والغيرة . وبصفة عامة فان الحالات المرغوبة هي تلك الحالات التي نحب أن تكون موجودة بصفة مستمرة ، والحالات الغير سارة نحب ان تنتهي منها بأسرع ما يمكن .

ب - اللذة التي تشتق من الإحساسات الجسمية ، وهي مثل المداعبة والملاطفة ، والملامسة وكل ماله أصل جسمى محدد .

والمضاد للذة الجسمية هو الألم . فالألم إحساس يتم ممارسته في مكان محدد مثل الألم في أستاذي ، الألم في جانبي ، وإحساسى بمرح أصبغى الكبير ، ويمكنك أن تسأل دائما بصورة حساسة « أين وفي أى جزء من جسمك » تشعر بالألم ؟ ويستخدم الناس أحيانا بصورة مضللة مصطلح « الألم » كقابل أو مضاد للذة بالمعنى الأول وهذا خطأ .

ولقد فشل كل من بننام ومل في التعرف على المعنى المزوج لكلمة « اللذة » ومن ثم كانت اللذة عندهم حسية ونفسية في الوقت نفسه ، وكذلك كان الألم طالما لم يمتشك الكدر النفسي والآلام الجسمية معا .

ولنا أن نبحت الآن في التمييز بين اللذة وبين السعادة ولنبدأ بالسؤال الثاني : ماهى السعادة ؟ إن الإجابة الشائعة هنا هى « لأحد يعرف .. فقد تكمن سعادتك في بناء الجسور والمناجم أو في دراستك للفلسفة » ولكن هذه العبارة تحتوى على خلط مزدوج :

( ١ ) في المقام الأول لا يختص هذا القول بتحديد ماهى السعادة ولكن بكيفية إكتسابها ، ربما يستطيع شخص ما أن يكتسبها بطريقة تختلف عن تلك التى يكتسبها بها الآخرون ، لكن معرفة طريقة إكتساب السعادة لا تخبرنا شيئا عماهى السعادة .

( ٢ ) وفي المقام الثانى إذا لم يستطع أى فرد تقديم تعريف للسعادة ، فيتبع ذلك أننا لن نستطيع أن نعرف ماهيتها . والواقع أننا وإن كنا لانستطيع التعبير بكلمات دقيقة عن السعادة بحيث تصبح تلك الكلمات تعريفا محدد للسعادة إلا أننا نشعر فى أنفسنا ، ونخبر فى ذواتنا الأحوال التى تجعلنا سعداء . وكلما يدرك تماما متى يكون سعيدا ومتى لا يكون كذلك ، وهل هو سعيد الآن مثل سعادته بالأمس أو أكثر ، وما الذى تحقق سعادته . كل ذلك يتم بالخبرة رغم عجزنا عن تعريف السعادة .

والأمر الذى يتفق عليه الناس تقريبا هو أن السعادة تتصف بأنها ذات مدى أطول من اللذة ، فقد تشعر باللذة فى لحظة ولانستطيع الشعور بها فى اللحظة التالية . وهذا لا يصدق على اللذة النفسية ( إذ يمكن أن تنال إحساسا ممتعا فى لحظة ولاتناله فى لحظة أخرى ) . ولكن يصدق أيضا بنفس الدرجة تقريبا على اللذة الحسية ( فانت تستطيع أن تحصل على اللذة عند مسماعك للفقرة الأولى من قراءة الوصية ، ولكنك تشعر بسخط شديد عندما تستمع

إلى الفقرة الثانية ) . إذن فالحالات السارة أو غير السارة من الشعور هي حالات زائلة بصورة متطرفة ، ويمكن للمرء أن ينتقل من حالة إلى أخرى ( بدرجات متنوعة لكليهما ) مئات المرات في اليوم الواحد . ومع ذلك يبدو من المستغرب القول بأن المرء يمر بلحظات سعيدة وغير سعيدة مئات المرات في اليوم الواحد حيث يمكن للمرء أن يحكم على أن هذا الفرد أو ذاك يمارس اللذة الحسية في لحظة معينة دون أن تكون له القدرة على الحكم بأنه سعيد ، فعندما يحدد الإنسان حالة السعادة مثلاً فإنه يحتاج إلى ملاحظات كثيرة ومستمرة قد تمتد طوال الحياة ذاتها ، ولقد قال « داريوس » الفارسي - طبقاً لما يذكره « هيرودوت » : « لا تنقل على أى إنسان أنه سعيد حتى يلقى حتفه ، نظراً لما نتوقه دائماً من وقوع لحظات غير سعيدة . ومن ثم يستطيع المرء أن يقول أنه أسعد حالاً هذا العام من العام الماضي ، أو أنه يستشعر السعادة عندما يكون في المدرسة أكثر من العمل فما هي بالضبط العلاقة بين السعادة وحالات الشعور السارة ؟

١ - هناك وجهة نظر تقول أن الذات الحسية قد تفضي إلى السعادة ولكنها لا تمثل السعادة في مجموعها ، فقد يجرب الشخص لذات كثيرة ومع ذلك يشعر بالتماسة ، وقد يمارس لذات قليلة ومع ذلك يكون سعيداً سعادة تامة . فقد تجلب الحالات الممتعة السعادة حيناً تقع وربما لا تجلبها . فنجد مثلاً أن بعض المصادر التقليدية للذة الدنيا مثل الطعام والشراب والجنس عند ما تكون بمنزل عن المحبة والرد والإحترام المتبادل فإنها قد تؤدي إلى لذة ولكنها نادراً ما تؤدي إلى سعادة ، في حين أن مصادر أخرى للذة مثل النشاط العقلي والجمالي غالباً ما تؤدي إلى توليد لذات تستهدف تحقيق السعادة ، وبعض اللذات

مثالها مثل العملات النحاسية ثقيلة ولكنها لا تضيف إلا قدرًا ضئيلاً إلى ثروة المرء ، في حين أن هناك لذات أخرى مثل العملات الذهبية الخفيفة والضئيلة إلا أن لها قيمة كبيرة .

ب - وهناك وجهة نظر أخرى تقول بأن الذات ليست مجرد وسائل ممكنة للسعادة فحسب ، بل هي مكونات وعناصر للسعادة ، فكلما مارس الشخص حالات شعورية ممتعة كلما كان أكثر سعادة ، فالعلاقة بين الحالات السارة والسعادة هي علاقة الأجزاء بالكل ، حيث يتكون الكل من أجزاء ، وتحتوي السعادة على جملة من الحالات السارة . وكما رأينا من قبل يمكن أن تسبب أشياء عديدة مختلفة هذه الحالات السارة . ويعتمد هذا على نمط الشخص الذي نحن بصدد من خلال الصداقة والمحبة والجنس والتعليم وحل المشكلات والنشاط الخلاق . وعلى أية حال فإنه كلما ازدادت الحالات السارة عندك على مدار العام أو طوال فترة من فترات حياتك ، كلما ازدادت إحساساتك الممتعة ، وازدادت سعادتك . وهكذا فإن الذات النفسية تنتج بصفة منتظمة عن الذات الجسمية ، ومن الإحساسات الممتعة ( على الرغم من أنها تنتج من الإحساسات المؤلمة عند المازوكيين ) . ولكن كما ارتأينا من قبل فإن كثيراً من اللذات النفسية تنبع من مصادر غير حسية تماماً مثل حفلات الموسيقى السيمفونية والبرقيات ذات الأخبار السارة ، فالذات النفسية لا الحسية هي التي تعد بمثابة عناصر للسعادة ، على الرغم - بطبيعة الحال - من وجود تأثير تمارسه اللذات الجسمية لإحداث هذه السعادة .

والواقع أن وجهة النظر الثانية في السعادة قد تبدو هي الأفضل نظراً لأن وجهة النظر الأولى مبهمه وتخلط بين الذة والإحساسات الممتعة .

ومما لا شك فيه أن الإحساسات الممتعة لاتعد من عوامل السعادة ، ولكن إذا لم تصدر السعادة عن الذات النفسية ، فمن أى شيء إذن تصدر ؟ فإذا وضعنا نصب أعيننا وفي أذهاننا أن الفن والمعرفة والعبادة والمحبة الإنسانية قد تولد للذات النفسية بقدر ما قد يولده ( في المدى البعيد وربما أكثر من ذلك ) الطعام والشراب والجاه والثروة ، فانه لا يبدو ثمة أى اعتراض مقبول إذا قلنا أن السعادة تتكون من الذات النفسية ، وأنه كلما ازدادت ممارسة الفرد لهذه الذات ، كلما ازدادت سعادته . فقد يحصل الفرد على بعض الذات ومع ذلك يكون تقيساً ، لأن السعادة تتطلب إنعاداً وارتباطاً بين لذات نفسية كثيرة تشكل عناصر السعادة ، ولا يمكن أن يكون الإنسان سعيداً بلذات قليلة أو بدون الذات النفسية كلها .

### ٣ - السعادة كخير في ذاته :

إذا افترضنا الآن قبول هذا التحليل عن السعادة ، فلماذا عن الجدل بعدد السعادة كقيمة في ذاتها ، ولو افترضنا صحة تحليلنا السابق عن السعادة فيستتبع ذلك أن السعادة بما أنها تتكون من الذات النفسية التي يقول عنها الذين أنها خيرة في ذاتها ، فان السعادة ذاتها ستكون خيراً في ذاتها لأنها الكل الناجم من أجزائه . فإذا كان كل جزء من القطعة ( مثلاً ) لذيق الطعم ، فمن المحتمل أن تكون كل القطعة لذيق الطعم . ومن خلال هذه النمط من التفكير الواقعي ، فان أفراداً كثيرين وخاصة هؤلاء الذين يميلون إلى الاعتراف بوجهة النظر القائلة بأن اللذة خير في ذاتها ، سينظرون ربما من خلال الخلط بين الخير في ذاته وبين الخير كوسيلة ، وربما من خلال الخلط بين الذات النفسية والذات الجسمية ، وربما من خلال الخلط بين اللذة وبين مصادر معينة لها ، فهم

سينظرون إلى وجهة النظر التي تنادى بأن كل أشكال اللذات التي تتكون منها السعادة خير في ذاتها ، نظرة منجاسة أكثر فثلا قد يقولون أن الحياة السعيدة خير في ذاته ، على الرغم من عدم إتساقهم على أن لذة ما ( نفسية ) خير في ذاتها .

لكن دعنا نعود الآن إلى الجدل بين المعارض أو الخصم وصاحب اللذة فلقد فهم صاحب اللذة الآن أن كل اللذات بنوعها خير في ذاته .

**الخصم :** إننى أوافق - بصفة عامة - على أن السعادة خير في ذاته ، ولكن ليس دائما . ذلك لأن السعادة تكون خيرا عندما تستحق ذلك ، ولكن ماهو الأمر بالنسبة للسعادة التي لا تستحق ؟ فلنفترض أن شخصا ما ارتكب السرقة بالإكراه أو ارتكب جريمة القتل ولم يقبض عليه على الإطلاق ، ولا يورثه ضميره قط ، وينفق أمواله يندخ وإسراف بصوره مخممة خلال السنوات اللاحقة ألا ننظر إلى هذا الموقف باستهجان شديد ؟

**صاحب اللذة :** إننا يجب أن نتساءل هنا عما إذا كان الاستهجان على حساب سوء الموقف في ذاته أم باعتباره وسيلة . ان الشر في مثل هذا الموقف شر أداني أو وسيلي ، عندما يتخلص الناس من السرقة والقتل ، فان هذا يعنى أن هناك نتائج هامة لسعادة كل الناس ، والأكثر من ذلك فان من يتخلص من عقاب جريمة يحتمل أن يقوم بارتكاب جريمة أخرى ، وهكذا بصيف تعاسة أكثر إلى العالم من السعادة مما يخل بتوازن العالم .

**الخصم :** إننى أوافق معك على أن المحرم الذى يقلت من العقاب يعد سيئا من الناحية الوسيلية ، ولكننى أؤكد أنه بالإضافة إلى ذلك ، فان



هذه الأفعال تعدسيلة أو شريرة في حد ذاتها، ليس بسبب موقف الإنسان الذي يرتكب الجريمة ويستمتع بالتطلع إلى رجال الشرطة الذين يبحثون عبثاً عن المذنب، فذلك لا ينطوي على أية سعادة لرجال الشرطة، ولكنه يحتوى على سعادة بالنسبة للجرم وهي سعادة مرتبطة بالشر، وإن هذا أمر غير سليم.

**صاحب اللذة :** لقد تم توجيه سؤال إلى « برتراند راسل Russell » عما إذا كان ينبغي إرسال المجرمين إلى جزر البحر الجنوبي بدلاً من معاناة الحبس في السجن، ذلك لأنهم سوف يطردون من المجتمع بنفس العنف والقوة. وقد أجاب « راسل » عليهم بقوله أن هذه العقوبة ستكون على مايرام بشرط ألا يسبوا إزعاجاً لأن الآخرين ( وهم سكان البحر الجنوبي ) وبشرط ألا تنسرب أنباء ترحيلهم إلى هذه الجزر، فإذا تسربت هذه الأنباء، فمن المحتمل أن ينشأ نوع من الجرائم يرتكبها اناس قد يأسوا من الحياة المتحضرة، ولهم الرغبة في الحصول على تذكرة للذهاب مجاناً إلى جزر « تاهيتي ». أو بمعنى آخر كانت وجهة نظر « راسل » أنه يجب أن يسكن هناك مقدراً أو قدراً من السعادة بقدر المستطاع في العالم، وإذا كان من الممكن أن يكون المجرمون سعداء في « تاهيتي » بدون أن يؤدوا إلى شفاء الشعب التاهيتي وبدون تشجيع الجريمة من خلال بروجهم اليهم فلا مانع من هذا، لكن بحتمل كحقيقة تجريبية أن تنسرب الأخبار وتزيد من مرجة الجريمة، ولهذا السبب لن يكون هذا المشروع عملياً.

**الخصم :** ولكنني أعتقد أن « راسل » لا يعترف بوجود شيء شرير في قيمته الذاتية بهدد الجريمة فهو يؤمن بأن الشرء هو إلا شيء وسبيل.

**صاحب اللذة :** انه سىء بما فيه الكفاية من الناحية الوسيالية دون محاولة جعله سيئاً أو شرأ في ذاته.

الغصيم : دعنى أحاول إقناعك بطريقة أخرى . ودعنى أستشهد بمثال ذكره « مارك توين » فى كتابه « الغريب الفاضل » ، حيث يعد ملاك من الملائكة رجلاً عجوزاً محطاً بسعادة كاملة بحتة ، فيحول العجوز إلى إنسان مجنون ينعم بصرفات جرة ، وفعل ما يراه دون عائق ولا يتوره القلق على الإطلاق ، ولا تواجهه أية مشكلات . ومن ثم تتحقق له السعادة على هذا النحو . ولكن ألا يمكن أن نقول أن هذا الإنسان كان أفضل حالاً حينما كان عاقلاً تيساً أكثر منه وهو مجنون سعيد ؟ إن سعادة المجنون لا يمكن أبداً أن تكون خيراً فى ذاته .

صاحب اللذة : هذا مثال شيق جداً ، ولكن دعنى أفترض أولاً أن سعادة الرجل المجنون خير فى ذاته ، فقد يكون العالم بالنسبة لأغلب الناس عليه بالتوترات والاحباطات والمشكلات التى لاجلها ، تلك المشكلات يستطيع أن يهرب منها فقط هؤلاء الذين يعيشون فى عالم الحلم والوهم والهلوسة ، وهذا ما أقصده جدياً ، أليس ذلك من الأمور المحتملة ؟ اننى أستطيع الآن أن أخوض فى بحث فنى تماماً يصدد هذه النقطة عن حالة الرجل العصرى فى المجتمع الصناعى المعقد تحيط به التوترات الشخصية والدولية ، ومقدراً له أن يكون نكساً فى الجانب الأكبر من حياته وأن تسوقه هذه التوترات إلى الجنون ، إذا كان شخصاً يتمتع بحساسية دافقة .

وإذا نظرنا إلى حالة الرجل المجنون أو الشخص غير السوى فى حد ذاته بعزل عن تواتجها ( وهو ما نفعله عندما نسأل عما إذا كان شيء ما خيراً فى ذاته ) فربما تكون هذه الحالة أفضل ، ولكن إذا نظرنا إلى تأثيرات حالته على الأفراد الآخرين ، لوجدنا أن هذه الحالة تسبب الحزن الشديد لأسرته

ورقاؤه والدمار الذى تلحقه على حياة وسعادة أوائل الذين يعيشون من حوله والذين لا يستطيعون التفاهم معه بالأساليب التى إعتادوا عليها فى الماضى، أليست تعاستهم أكبر من سعادتهم؟ ونظراً لكونه غير سوى أيضاً فإنه لا يسهم فى إنتاج العمل وينبغى أن يكون له - مع ذلك - نصيب فى سلع إستهلاكات الحياة، فينبغى أن يأكل ويشرب ويلبس وأن يقوم الآخرون برعايته، فلا بد لشخص ما أن يقوم بعمل هذه الأشياء، شخص ما من الأفضل أن تستعمل طاقاته فى أنشطة إجتماعية مثمرة. وأكثر من ذلك، فإن سعادته سعادة طفيلية لا يمكن أن يستمتع بها كل فرد، وعلى المجتمع أن يجعلها باقية مع ذلك. فلو إنساق كل فرد الى الجنون أو أصابه مس منه، فمن سيعول هؤلاء ويرعاهم ويطعمهم؟ فسعادة الرجل الغير سوى تركز على عمل وعرق وجهه الناس الآخرين الذين يجب التضحية بسعادتهم كي يجعلوا سعادة المجنون ممكنة.

**الحصم :** هل تعتقد حقاً أنه يعزل عن تأثيرات الرجل المجنون على غيره من الناس، تكون سعادته خيراً فى ذاته أفضل من سعادة الكائنات البشرية (السوية) ؟

**صاحب القلعة :** أتى لا أستطيع أن أتحدث عن تجربى الشخصية بصدد حالة شعور الناس الغير أسوياء لأننى لم أكن مجنوناً من قبل ، ولعلنا من خلال رؤية سلوك الانسان الغير سوى، نسقط أنفسنا فى مكانهم ونعزو إليهم حالات السعادة التى نعتقد أننا سوف نشعر بها إذا تخلصنا من همومنا التى تخلص منها هو ، فمن يدري أو يعرف ؟

وعلى أية حال وكما حاولت أن أوضح أنه مهما كانت حالة شعوره خيراً فى ذاته، ومهما كانت حالة مرغوب فيها، إذا أخذت على انفراد، فهناك سبب

كى نأسف عليها عندما نأخذ فى الاعتبار كل الظروف المصاحبة إذا كان لى مجال الاختيار بين عالمين ، أحدهما عالم يحتوى فقط على سعادة الانسان الغير سوى ، والآخر يحتوى على سعادة الانسان السوى ، فلن أعرف أيها أختار لأننى لا أملك القدرة على المقارنة بين الاثنين ، ولكن إذا كان لى الخيار بين عالمين أحدهما يشتمل على سعادة الرجل الغير سوى وتعاسة أولئك الذين يعيشون من حوله ، والآخر يشتمل على مقدار ضئيل إلى حد ما من السعادة للرجل السوى ، ولكن لا يصحبه تعاسة الآخرين ، فليس هناك أدنى شك فى أننى سوف أختار الحالة الثانية. وحتى لو كانت حالة السعادة فى كونك غير سوى أفضل من حالة التعاسة فى كونك إنسان سوى ، فإن الحالة الاولى أسوأ بلاشك لأنها تجلب تعاسة أكبر للآخرين .

2صم : أننى أتعجب كيف توجهت الى هذا الاستنتاج . دعنا الآن نعرض لهذين البديلين : -

(١) أن أعيش ثلاثين سنة أخرى سعيداً بقدر سعادتى فى أسعد أسبوع أمضىته فى حياتى على شرط أن استمتع فقط بسعادة غير مضطربة وغير مبالية التى يعيشها رجل غير سوى أو خنزير أو على أحط مستوى ، أى أعيش حياة رجل الكهف .

(٢) أو أن أمضى عشرين سنة أخرى من السعادة التى يعيشها الكائن البشرى المهذب والثقافت بصورة معقولة رصينة . ولكن أليس من الأفضل أن أختار البديل الثانى على الرغم من أن المقدار الكلى من السعادة قد يكون أقل ، مع فرض أن اختيارى لن يؤثر على سعادة الآخرين ؟

صاحب القعدة : دعنى ، أولاً ، أسأل عما إذا كانت أحوال أو ظروف

إفترضك يمكن تحقيقها ، فانتى أشك فى أن يكون شخص له عقلية الخنزير أو رجل الكهف يمكن أن تتوافر له نفس السعادة التى تتوافر لنا وذلك نظراً لوجود مافى سعادة متعددة تتاح لنا ولا يملكها الخنزير أو رجل الكهف. فالسعادة التى تنبع من المعرفة والسيطرة على الطبيعة وحل أسرارها ، ومن تأملنا للمعيط والنجوم ومن الصداقة والاخلاص للكائنات البشرية الأخرى، وغيرها ليست معروفة لدى رجل الكهف فانتى لا نستطيع عزف مقطوعة موسيقية على طبقة واحدة من الميزان الموسيقى . ولا شك أن رجل الكهف يمكن أن يكون سعيداً أكثر منا ، لأنه يجهل معظم مصادر النعاسة التى تنتابنا ، فهو ليس مريضاً بالأمراض العصبية ، ومشكلاته بسيطة ، والكون مرسوم له بالنظر إلى الألوان كالأبيض والأسود ولا يعانى من قلق شديد ولا يعوزه الخوف من حدوث ثورات سياسية مثلاً أو إنفجار قنابل نووية ، ولكنه سعيد ؟ « فإذا حاولت أن تكون مسروراً من خلال معيشة الخنزير ، فانك بذلك تكون قد قمت طاقاتك الكامنة وهوما سيجعلك تغيثا » .

**الحصم :** أليس من الممكن أن يؤدى غياب مثل هذه العوامل المسببة للنعاسة إلى سعادة أكبر ؟

**صاحب اللذة :** حسناً . يمتثل ذلك ، فهو إذن أكثر سعادة ، ولكن على الرغم من ذلك لا يمكن أن تكون حياته ذات خير وسيلى كثير . فالتناس المبدعون ، سواء أكانوا سعداء أم غير سعداء فهم عادة ما يعملون الكثير من أجل تحسين العالم أكثر مما يعمل البلهاء والحمقى الذين يعيشون ببساطة على ثمار ما قام به الآخرون ، وحتى لو كان هؤلاء المبدعون ليسوا أنفسهم سعداء ، فانهم يزيدون من سعادة الآخرين ، وأيضاً يزيدون من المقدار الكلى للسعادة

في العالم . ولكن هذه العبارة تتناقض مع طرف آخر من افتراضك القائل بأن سعادة الرجل المثقف في هذه الحالة لن تؤثر على سعادة أى فرد آخر على الإطلاق وأنى أجد أن من الصعب تصور وفهم هذا الطرف المتناقض مع الحقيقة التجريبية . ولكن لو كانت سعادة رجل الكهف كاملة مثل كان سعادتنا ، إذا استطاع أن يحصل على السعادة من مصادره القليلة مثلما نحصل نحن على سعادتنا من مصادرها ، ألا يمكن القول بأن السعادة التي يحصل عليها خيراً في ذاته ؟ وإذا لم تؤدي سعادة الرجل المثقف إلى زيادة سعادة العالم ، فعندئذ ألا تكون سعادة رجل الكهف على نفس المستوى . وعلى ضوء هذا ، لماذا سيكون باقيا لتفضيل سعادة الرجل المثقف ؟ فنحن طدة ما نقيها تقيماً سامياً لأننا نعتقد :

(١) أنها أعظم وأغنى وأعمق .

(٢) وهي أيضاً أفضل من الناحية الوسيالية رفاهية الآخرين ولكن إذا تم إستبعاد هذين الطرفين - وهذا ممكن في بعض الحالات - فلن يتبقى حينئذ أى عنصر تفضيل لسعادة إنسان اليوم على إنسان الكهف .

الخصم : أتنى لا أوافقك على ذلك . إن سعادة الإنسان المثقف أفضل في قيمتها الذاتية من سعادة رجل الكهف ، على الرغم من أن سعادة رجل الكهف أكثر نقاءً لأنها غير مختلطة بشوائب الاضطرابات والقلق والهجوم التي تصيب الإنسان المثقف .

صاحب اللذة : ولكن لماذا عندما نقول أن السعادة الغير مثمرة ليست لها قيمة في ذاتها مثل السعادة المثمرة ، فإن تأكيدك هذا يحتمل قبوله «ظاهرياً» ، لأنك ما زلت لم تتخلص بعد - في خلفية عقلك - من الظرف «المعتاد» وبالتحديد من القول بأن « سعادة الرجل المثقف أكثر إثارةً ، ولكونها أكثر إثارةً فانك تعتبرها أفضل » وهذا مجرد إستنتاج فحسب .

#### ٤ . أنواع أخرى من الخير في ذاته :

حاولت حتى الآن أن أقول بأن السعادة « اللذة » ليست دائماً أو تحت كل الظروف ، خير أ فى قيمتها الذاتية . ولكن هذا ليس الاعتراض الرئيسى على مذهب اللذة ، فقطئ الرئيسىة هى تلك النقطة التى لم أورها بعد ، وهى أنه حتى لو كانت السعادة دائماً هى الخير فى ذاته ، فهى ليست الخير الوحيد ، فهناك مجموعة أخرى من الأشياء الخيرة فى قيمتها الذاتية ، وفى هذا يقول « مور » إذا كانت اللذة حقيقية فان ذلك : « يتضمن قولنا أنه لا يوجد فى العالم سوى اللذة ، فلا معرفة ، ولا حب ولا استمتاع بالجمال ولا صفات أخلاقية » .

فأنت ترى إذن أننا نستطيع الهروب من الإتهام ، لأنه من الخطأ القول بعدم وجود أى شىء خير فى ذاته سوى اللذة أو السعادة ، فهناك أشياء كثيرة جداً جداً لها قيمة عظيمة فى العالم يجب إضافتها على أنها من الأشياء الخيرة فى ذاتها . والى يجب أن تحصل عليها من أجل ذاتها .

**صاحب اللذة :** بالطبع هناك أشياء خيرة أخرى كثيرة موجودة فى هذا العالم بالإضافة إلى السعادة ، فمثلا الحرية خير ، ولكننى أنكر أنها خير فى ذاته ، فمقدار معين من الحرية السياسية والاقتصادية والدينية أمر ضرورى لتحقيق قدر من السعادة . فالسعادة التى تنبع من القدرة على التنقل إلى أى مكان تريده ، والتفكير الحر ، وتبادل الآراء بدون خوف مع الآخرين ، ان تكون ممكنة إذا كنت موجوداً فى دولة بوليسية ، ولذلك فأننى أقدر الحرية تقديرأً ثميناً ، فانها تستحق الضال من أجلها ، وتستحق أيضاً الموت من أجلها ، ومع ذلك فان قيمتها ليست فى ذاتها ولكن فيما تسببه من غايات وأهداف .

وينطبق نفس الشئ على نظام الزواج ، فالزواج ليس خيراً فى ذاته ، ولكنه

يسبب قدراً كبيراً من السعادة ، فهو خير كوسيلة . وإننى لا أعتبر الزواج  
العاقل خيراً على الإطلاق ، فالتعاسة التى يولدها هذا الزواج العاقل فى الواقع  
هى أمر شرير فى قيمته الذاتية . وإننى لا أستطيع التفكير فى إستثناء أحد يقول  
أن السعادة وحدها فقط لها قيمة فى حقيقتها الأساسية .

## الجمال

**الخصم :** وماذا عن الأعمال الفنية والأشياء أو الموضوعات الأخرى  
للجمال ؟ أليس لها قيمة فى ذاتها ؟

**صاحب اللذة :** بالقطع لا ، أنها لا تملك ذلك ، نحن نقدر الموضوعات  
الجمالية فقط ، فإذا استمرت الجبال والأنهار وأفول الشمس موجودة ولكن  
لا يوجد ذلك الإنسان الذى براها ، فلن يتولد عن هذه الأشياء أى خير على  
الإطلاق ، إن تقدير الفن غالباً ما يتضمن السخط وعدم الرضا وخاصة فى المراحل  
الاولى وهى الدهشة والصدمة وهلم جرا ، ولكن قد يؤدى السخط والحيرة  
إلى تقدير إيجابى وأكثر دواماً فيما بعد .

**الخصم :** نفترض أن شخصاً ما يمارس الهواية إلى حد الإشباع فى وجود  
عمل فنى كبير معترف به ، ولنفترض وجود شخص آخر يمارس أو يجرب  
مقداراً متساوياً من الإشباع فى وجود عمل زائف أو عمل به تقليد رخيص  
أو ليس له قيمة جمالية على الإطلاق ( محاكاة عمل نتيجة حائط مثلاً ) . أليس  
التقدير الاول أفضل فى قيمته الذاتية من التقدير الثانى ، على الرغم من وجود  
مقدار متساوى من الاستمتاع فى الموقفين ؟

**صاحب اللذة :** يحتمل ألا يدوم الإشباع بصدد التقليد الرخيص . فإن



إحدى خصائص الأعمال الفنية الكبيرة البارزة هي إنها مهما تكن صعبة في تقديرها من البداية ، فإنها تزودنا بإشباع أكثر استمراراً ودواماً على مر سنين كثيرة أكثر مما تفعله الأعمال الرخيصة أو النافهة .

الخصم : لكن قد يحقق التقليد الرخيص لبعض الناس إشباعاً أكثر كمالاً ودواماً مما تستطيع أن تقدمه إحدى الأعمال الرائعة فكثير من الناس يمشون حياتهم وهم يتمتعون بأعمال مؤلف تافه في حين أنهم لا يحصلون على أى قدر من المتعة حين قراءتهم لأعمال شكسبير .

صاحب اللذة : يحتمل ذلك ، ولكن هذه القضية أكثر تعقيداً مما يظنها المرء ، فقد يكون الأمر هو أن أعظم الأعمال الفنية لا تؤدي إلى اللذة أو حتى الإشباع الجمالى ، أو قد لا تكون أكثر الإشباعات دواماً وربما يكون هناك معايير أخرى مثمرة للعمل الفنى العظيم غير لدايم-ا-المحتملة . ومما لا شك فيه أن الفن له وظائف أخرى ، مثل تقديم صورة زاهية للحياة أو تطوير بصيرة سيكولوجية أو تنمية الشعور الاجتماعي ، وليست وظيفة الفن الوحيدة هي توليد اللذة ، أو حتى توليد لذة جمالية حتى يتم حسم القضية ، وهي قضية تختص بأصحاب علم الجمال ولا تخصنا نحن ، فإن إشارتك إلى العمل الفنى الكبير إشارة مبهجة ومختلطة إلى حد ما . وسواء كان للفن وظائف أخرى أم لا بالإضافة إلى وظيفة تقديم اللذة ، فأولئك الذين يؤيدون قضية الفن سوف يقولون بكل تأكيد أن العمل الفنى الكبير يقدم إشباعاً جمالياً أكبر على المدى الطويل أكثر مما تقدمه نتيجة الحائط أو الأشياء الرخيصة . فقد يستمتع الناس بالخربعات لبرهة ، حتى لو لبرهة طويلة ، ولكن عندما ينمو ذوقهم لدرجة التمتع بالأعمال الكبيرة ( لشكسبير مثلاً ) ، فسوف لا يرجعون إلى الأعمال الزهيدة مرة أخرى تلك التى كانوا يستمتعون بها من قبل .

**الحصم :** هذا محتمل ، ربما يولد العمل الفنى الكبير متعة أكثر على المدى الطويل ولكن هذا لا ينهى صعوباتنا . تأمل عمل فنى ما وليكن إحدى المقطوعات الموسيقية « لباخ » ، ولنفترض أن شخصا ما يقوم بالاستماع إلى هذا العمل وهو متعاطف متفاعل منفع مع أنغامه ، يعيش أحلامه وآماله مع تلك المقطوعة ، ثم تأمل شخصاً آخر يستمع بعمق إلى نفس العمل الفنى : اللحن .. الإيقاع .. التركيب الهرمونى .. الفواصل الموسيقية .. تداخل النغمات .. المعانى العميقة التى تقف وراء اللحن . بالتأكيد أن المستمع الثانى يكون له تقدير أعظم رغم أن الشخصين قد يتساويان فى اللذة .

**صاحب اللذة :** أعتقد أنك قمت بالنش فى أوراق اللعب ، فمن المؤكد أن الشخص الثانى يستمتع بالمقطوعة الموسيقية أكثر كثيرا من الشخص الثانى ، وحتى لو حصل الشخص الأول على نفس القدر من الاشباع نتيجة إرتواء عواطفه وإفعالاته ، فإن ذلك الاشباع لن ينمو ولن يتزايد ولن يكون رقيقا بطريقة تستحق التقدير مثل الحالة الأخرى .

## المعرفة

وماذا عن الصدق ، أليس له قيمة فى جوهره ؟

**صاحب اللذة :** هل تقصد فقط الصدق فى حد ذاته ، فلنفترض أن هناك كنزا غارقا فى قاع البحر ، واسكن لا يعرف أحد عنه شيء ، فما قيمته مادام ليس معروفا لأحد؟ تأمل كيف يمكن لأى شيء أن يكون خيرا فى قيمته الذاتية أو شرا دون أن يكون مشعورا به ؟ فلقد أرتأينا توا أن الجمال فى حد ذاته ليس خيرا فى قيمته الذاتية واسكن إستمتعنا التقديرى به هو الذى يضيف

عليه هذه القيمة الجوهرية ، فالعالم المليء بالأشياء ، مهما كان جيلا لن تكون له قيمة إذا لم يستمتع به أحد . فليس لشيء قيمة إلا إذا عرف أو تم إرساله بواسطة أحد أفراد الإنسانية ، ومن هنا تبدو أهمية المعرفة ، بحيث يمكننا القول بأن المعرفة هي خير في ذاتها .

الحصم . حسن جداً أنني أوافق على تعديلك . فدعنا نقول أن المعرفة هي خير في قيمتها الذاتية . واعتقد أنها كذلك ، فأننى لا أقدر المعرفة لما تجلبه فقط ، بل أقدرها من أجل ذاتها . فالمعرفة العلمية مثلاً لها قيمتها ، ليست لحسب عندما تؤدي إلى إختراعات علمية أكثر تبعث على السكينة والراحة ، ولكن لأنها تمثل إضافة لما نعرفه بصدد السكون الذى نعيش فيه أيضاً ، فنحن لا نكتسب المعرفة دائماً فقط كوسيلة ، بل نكتسبها أيضاً من أجل المتعة الخالصة التى نحصل عليها . عندما نحصل على هذه المعرفة سواء كنا نستخدمها أولاً نستخدمها .

صاحب اللذة : آه ، من أجل متعة إمتلاك المعرفة ، ولاكن بالرغم من ذلك فالمعرفة وسيلة نحو السعادة . فدعنا نميز بين شيئين :

أولاً : هناك معرفة وسيلة مباشرة تؤدي إلى السعادة تواءم إحتياز إختيار هندسى المجرد لذة أداء هذا الإختبار وليس من أجل أى إستخدام منطبقة عليه ، مثل هذه المعرفة وسيلة مباشرة وتؤدي إلى سعادة الشخص الذى يمتلكها .

وثانياً : وهناك معرفة وسيلة بصورة غير مباشرة مثل إكتساب معرفة بناء الجسور لتسهيل الانتقال عبر بحيرة أو نهر وهكذا تسهم هذه المعرفة بصورة غير مباشرة فى تحقيق السعادة . فالمعرفة كوسيلة إما أن تكون مباشرة وإما أن تكون غير مباشرة .

المخضم : إننى أعترف إننى عندما أكتسب المعرفة من أجل المتعة الخالصة فى إمتلاكها ، فإنها تظل وسيلة بالنسبة لهذه المتعة . ولكننى أضيف أن المعرفة تتطلب لذاتها سواء أدت إلى السعادة أم لا ، لأنها خير فى ذاتها ، فمعرفة علم الفلك ليس لها فائدة عملية لى ولن إستخدامها فى الناحية المهنية . فما يحدث هو أننى أستمتع بامتلاك المعرفة ، وأشعر أننى قد فتحت بعضاً من أبواب طبيعة ، وأننى أعرف أكثر بصدد الكون الذى أعيش فيه ، وأننى أكثر سعادة فيما يتعلق بهذه المعرفة . ولكن تفترض أن المعرفة الفلكية لم تجعلنى أكثر سعادة ، أستحق هذه المعرفة أن نمتلكها ؟ وافترض أن معرفة علم الفلك تجعلنى أشعر بأننى ضئيل وثافه بالمقارنة بالكون الواسع ، مما يقضى إلى تعاسى ، ألا تزال تلك المعرفة تستحق البحث والإدراك ؟

صاحب اللذة : يبدو أن المعرفة خير من الناحية الوسيلى فقط ، أى من حيث أنها تؤدى إلى تحقيق السعادة للبشرية ، ويلوح لى أن التطورات الهائلة فى المعرفة الطبية خيرة لأنها أتاحت لكثير من الناس الاستمتاع بالسعادة حتى فى حالة الشيخوخة التى بدونها لما تتمتع هؤلاء الناس بهذا العمر الطويل . ويلوح لى أن المعرفة التى أدت إلى اكتشاف القنلة الهيدروجينية كانت شئ شريفاً لأنها من المحتمل أن تؤدى إلى تدمير وإفناء الجنس البشرى عاجلاً ، أو على الأقل تدمر جزءاً كبيراً منه . فإذا تم توجيه سؤال لى عما إذا كان قطاع معين من المعرفة صالحاً أو يستحق أن يعطى له وزن ، فيجب أن اكتشف أولاً عما إذا كان هذا القطاع من المعرفة فى مجرعه يؤدى إلى زيادة السعادة أم لا ، وأنا لأستطيع أن أخبرك عما إذا كانت هذه المعرفة صالحة أم لا حتى أعرف لآنى سبب كانت هذه المعرفة مؤدية إلى السعادة .

الحصم : إننى لا أوافقك على هذا، فهناك أمثلة يكون للمعرفة فيها فيمة حتى لو لم تؤدى إلى سعادة أكبر، فإذا استثمرت مالا فى السوق المالية وأنخفض سعر أسهم هذه السوق ، فأننى سأكون سعيداً أكثر فى استمرار اعتقادى بأن هذه الأسهم قد ارتفعت ولكننى ما زلت أفضل أن أعرف الحقيقة المريرة .  
أليس كذلك ؟

صاحب اللذة : بالطبع ، لأننى سأكتشف ذلك فيما بعد بأى حال . فأننى أفضل أن أعرف الحقيقة عاجلاً أم آجلاً حتى يثنى لى أن ألتخذ قراراً بالبيع قبل أن تهبط أسعار الارصدة أو الأسهم .

الحصم : ومن ناحية أخرى ، إذا كنت على فراش المرض بسبب مرض عضال ، أليس من الأفضل أن تقول لك الحقيقة كاملة علانية تماماً قبل أن يكذب عليك الأطباء ويخبرونك أن كل شىء على مايرام ؟ ومع ذلك فمعرفة الحقيقة هذه لن تكون من هذا النوع الذى يزيد من سعادتك .

صاحب اللذة : إننى أعتقد أيضاً أنه يجب أن يتم اخبارى ، ومع ذلك فما زلت لا أعتقد أن هذه المعرفة ذات قيمة جوهرية . فأننى أفضل أن يقال لى كره شىء حتى أستطيع عمل استعدادات معينة وترتيبات للموت بطريقى الخاصة . كما إننى أفضل أن يقال لى كل شىء حتى لا أخدع . أننى أفضل أن يقال لى كل الحقيقة لأنه فيما بعد عاجلاً أم آجلاً ، إذا لم تتحسن صحتى فأننى سأشك بطريقتى أو بأخرى أن الأطباء كانوا يكذبون على وسيسبب هذا الكذب ألماً كبيراً لى ويؤدى إلى قاتى وترقى الحذر .

الخصم . ولكنك إذا لم تعلم أنهم كذبوا عليك ولم تشك حتى فى هذا

الكذب ، فعندئذ لا يمكن أن تكون نعيساً بسبب هذا الشك . فهل لو أخبرك أحد بتاريخ موتك بالضبط فهل ستكون سعيداً أم نعيساً ؟

صاحب اللذة : أعتقد أنني لا أريد أن أعرف بسبب حقيقة سيكولوجية فريدة ، فحتى لو عرفت من خلال تذبؤك المصنوع من الخطأ تاريخ موتى ، وبحيث أن عمرى لن يطول ثلثس وسبعين سنة أخرى ، وأن هذه المعرفة قد تكون راحلة ، إذا ساورتنى الشكوك بأننى لن أعيش طويلاً ، فمع ذلك ربما أظل أعد الأيام الباقية لى . وكلما اقترب وقت الموت ، فسوف أشعر بقلق أكبر بكثير وفزع أكثر مما كنت سأشعر به إذا لم يخبرنى أحد عن التاريخ المضبوط لموتى ، وهذا ما سيكون عليه رد فعلى على الرغم من علمى - بصفة خاصة - أننى سأموت قبل مرور ٧٥ عاماً أخرى . الواقع أن التاريخ المضبوط لموت المرء هو أحد الأشياء القليلة نسبياً التى أعتقد أنها من الأفضل ألا نعرفه . ولكن لاحظ من فضلك أن هذا لا يدحض وجهة نظرى ، بل على العكس فإنها تقدم توضيحاً له ، لأننى طوال مجادلتي أقول أن المعرفة صالحة فقط عندما تميل الى زيادة السعادة أو تقليل التأسف ، ولن أستطيع عمل أى شئ حيالها بأى شئ . ومن خلال ازدياد الرعب والفزع والقلق لن تجعل هذه المعرفة شيئاً سوى أنها ستلغى كثيراً من استمتاعى بالحياة .

الحصم : من المؤكد أنك تفتق مع رأى « مور Moore » القائل بأن العالم الذى يملك فيه الناس كلاماً من المعرفة والسعادة سيكون مالمأ أفضل من ذلك الذى يملك فيه السعادة فقط دون المعرفة .

صاحب اللذة : نعم ، ولكن هذا ليس أفضل فى قيمته الذاتية ، هذا لأن المعرفة عادة ما تؤدي الى سعادة أكبر على المدى الطويل الى حد أننى أعتقد

أنا يجب جميعا أن نسعى إلى تملكها فالمثال الذي تراه أمامك ، مثال مضلل ، فنحن نطلب منا الاختيار بين السعادة بفردنا من ناحية والسعادة بالاضافة الى المعرفة من ناحية أخرى ، ومن الطبيعي فنحن نفضل البديل الثانى ولكن ينبغي أن نذكر أن المعرفة فى حد ذاتها يتولد عنها عادة سعادة أكثر ، ولذلك فالعالم الثانى الذى يصوره لنا « مور » سيُشمل على سعادة عظمى وهى السعادة التى تنبع من المعرفة .

**الحصم :** إنه يبدو لى أن المعرفة لا تؤدى الى سعادة كثيرة كما تعتقد ، وما زلت أقول أنها صالحة وتستحق الامتلاك ، وغالبا ما يطعن الرومانسيون فى قيمة المعرفة ، فلقد اعتقدوا أنها لا تجلب لنا شيئا سوى الشقاء والاكتئاب « فشجرة المعرفة ليست هى الحياة » وهذا ما قاله « يرون » ولعله كان على صواب فى رأيه . تأمل مثلا مدى الصعوبة الكبيرة التى يلقاها طالب الفلسفة فى فهمه العميق لمسائل الوجود والعالم ، لكن سعادته تفوق أى سعادة وهو يخترق مجال المعرفة هذا بكل اقتدار ويمكن .

**صاحب اللذة :** حسنا، أعتقد أنك مخطئ ، قليلا فى حقائقك ، أولا : حتى أولئك الذين لا يبرعون أو يتفوقون فى هذا المجال ، غالبا ما يكتسبون منه شعورا بالخوف والرجفة فى انهم « يقرضون أصابعهم على حافة المجهول » وكما قال « موبهام » وهذا الشعور هو نوع من السعادة . ثانيا : قد تمثل دراسة الفلسفة لمشل هؤلاء الناس إنللا مينا وقد تهذب عجرتهم الطبيعية ، وقد تحقق لهم لذة معرفية وسعادة نفسية .

والجدير بالذكر أن الفلسفة قد تحقق السعادة لكنها تظل محصورة فى

أطار أولئك الذين هم في دائرة ثقافية اعظم ، والذين يتمتعون بقسوة  
وذكاء خارق .

الخصم : لكن السعادة التي يحصل عليها الفلاسفة من حياة الحكمة هذه أدوم  
وأعظم وأقل ألماً من السعادة التي يحصل عليها الخنازير من الناس . وهي فوق  
ذلك سعادة مقامة على المعرفة .

#### • - الصفات الاخلاقية :

صاحب اللذة : إن المعرفة في نظري ليست إلا وسيلة تؤدي إلى تحقيق  
هدف نسعى اليه كالسعادة مثلاً ، ولقد كان أرسطو على حق حينما ذكر أن  
السعادة هي وحدها هدف المسمى الإنسانى ، أو هي بلقنا هذا الخير في ذاته .  
وليست المعرفة وحدها وسيلة من الوسائل بين هناك أيضاً كصفات أخلاقية  
أخرى مثل الرحمة والأمانة والعدل والولاء والشجاعة والكرم والضمير تعد  
من وجهة نظرنا مجرد وسائل ولا تعد خيرات في ذاتها .

الخصم : أتفق معك في أن هذه الكيفيات يمكن إعتبارها وسائل ، لكننى  
أريد أن أناقش ما إذا كان من الممكن أن تكون تلك الكيفيات خيرات  
في ذاتها أم لا . وسأستعين على ذلك بذكر مثال نحن نعجب بالشخص الذى  
يتميز بالإخلاص أو بالولاء في كل ظرف حتى لو ضحى بطموحاته أو بحياته  
نفسها ، ألا يكون هذا الإعجاب إعجاباً في ذاته وليس إعجاباً بوسيلياً  
أى إعجاباً بسبب تأثيراته ؟

صاحب اللذة : هل تعتقد أن لواء أو إخلاص النازيين لهتلر كان خيراً في  
ذاته ؟ وهما أرجو أن تتذكر أنه لولا مثل هذا الولاء أو الإخلاص لهتلر



والنازية لما قتل ملايين الناس في المعارك ، وقتل الآخرين من خلال التعذيب البطيء في معسكرات القتال .

**الخصم :** الواقع أن الولاء خير في ذاته ، ولكن الشر الذي قد ينجم عنه كما في المثال السابق ليس إلا شراً وسليماً ، وهو يتم بسبب آخر غير السبب الذي نعتقد فيه أن الولاء خير في ذاته ، كالاتفاق حول مبدأ خاطيء ، أو ممارسة الدكتاتورية التي تمنع حرية الرأي أو لأي سبب آخر غير ذلك ، أما الولاء نفسه فهو صفة أخلاقية يجب أن يمارسها الأفراد ، وقد ينجم عنها الخير وفي أحيان قليلة ولأسباب معينة قد ينجم عنها الشر لكن الشر اللاحق هنا ليس إلا شراً وسليماً .

**صاحب القلم :** وما هو الخير الذي يكون إذن متضمناً في صفة الولاء أو الإخلاص ؟ إن الإخلاص مفهوم خلقه الساسة الديكتاتوريون ورجال الحكم الطغاة لخلق الرعب في رمايهم ، فهم يشوهون الحقائق ، ويقمعون الرأي الحر ويحاولون جعل كل فرد يدين بالولاء العاطفي لهم . إنني أصرح هنا بأنني أخفقت في فهم أي شيء على أنه خير في ذاته والولاء من وجهة نظري ليس إلا وسيلة : وسيلة خيرة إذا كان يؤدي إلى الخير ، وسيلة شريرة إذا كان يؤدي إلى الشر .

**الخصم :** نقول أن الولاء ليس إلا وسيلة ، حسناً ، ولكن ما رأيك فيما ذكره توماس كارلايل ( ١٧٩٥ - ١٨٨١ ) حين قال ؟ « إن كل عمل حتى غرل القطن ، عمل نبيل في حد ذاته » ؟

**صاحب القلم :** العمل ضروري جداً ، فتتجات عمل المرء قد تبقى طوال حياته ، والأبدي الخبالة ليست إلا أبدي الشيطان ، ولكني ألا يجب أن يكون

العمل من أجل شيء ما ؟ أعنى ألا يكون مجرد وسيلة من أجل تحقيق غاية معينة ؟

الغناء م : أننى إعتقدت إلى حد ما إنك ستقول ذلك ، اعتقد أن موقف كارلايل يكون أفضل لو قال إن صفة « النبل » التى يستقيها الإنسان من العمل هى صفة تطلب لذاتها وليس العمل نفسه . ويذهب كارلايل إلى أن اللذيون أنانيون ذاتيون ، يقتصرون على الملذات اللحظية ، ويكبدون ويسهررون من أجل الوصول إلى تلك اللذات التى تقودهم فى ظنهم إلى السعادة مع أن الإنسان ليس خنزيراً مترفاً فقد يضحى بنفسه من أجل مبدأ أو وطن أو قضية .

صاحب اللذة : أعتقد أن كارلايل قد ضل لأنه الصواب من عدة نواح :

أولاً . أنه يتحدث عن أولئك الذين يبحثون عن سعادتهم الفردية الأنانية ويهمل الحديث عن أولئك الذين يبحثون عن سعادة الآخرين أيضاً ، وفى هذا تجن على مذهب اللذة الذى تؤمن به .

ثانياً : ليس هناك من بين انصار مذهب اللذة من يقول بأن السعادة هى فى تحقيق اللذات الفردية الحسية ، فاللذيون يقررون أنهم يبحثون أيضاً عن اللذات النفسية كالمعرفة والمضيئة والجمال ويقولون أنها تحقق لهم سعادة أطول وأبقى .

ثالثاً : إن صاحب مذهب اللذة لا يسهر ليلاً ونهاراً طوافاً وراء اللذة وبحثاً عنها ، فهم يعتقدون أنك لكى تحصل على اللذة يجب أن تنساها . وهذا يذكرنا بطائر « ما رلنك » الأزرق الذى يتحول إلى اللون الأسود بمجرد

لمسه . فإذا لم تفكر في نفسك أو في سعادتك فسوف تسيء نظير يومها وتندرك أنك بعيد تماماً ، وربما تكون سعادتك أكبر من هؤلاء الذين يبحثون ليل نهار عما يحقق سعادتهم .

رابعاً : لاشك أن كارلايل كان على صواب حين نادى بالفضائل البطولية التي تنجم عن العمل ، وعن الزود عن الوطن ، أو الدفاع عن قضية أو مبدأ ، وقد يقتضى هذا التضحية بالذات وتحمل الألم والبؤس ، فالذي يؤمنون بذلك وينادون بضرورة أن تكون هناك ملذات نفسية . لكن الصفات الأخيرة ليست في رأيي خيراً في ذاتها وإنما هي مجرد وسائل لتحقيق غايات معينة ، فأنت تضحي بنفسك من أجل هدف ، وتحمل الألم من أجل غاية أسمى . وهكذا .



# رابعاً مذهب الأنانية

---



## مذهب الأنانية السيكولوجي

خصصنا الفصل السابق لفحص النظريات المختلفة التي تناولت موضوع الخير في ذاته أو الخير في قيمته الذاتية، ويجب علينا أن نبحث الآن إرتباط ذلك بسلوكنا: فإذا علمنا ماهو الخير في طبيعته الأساسية فكيف لنا أن نطبق ما علمناه على البشرية أو على مجتمعتنا أو على ناديتنا أو على أنفسنا كأفراد؟ . إن وجهة النظر القائلة بأننا يجب أن نطبق الخير على أنفسنا كأفراد ونتجاهل كل فرد آخر هو مانسميه بمذهب الأنانية Egoism وقبل أن نفحص هذا المذهب علينا أولاً أن نبحث فيما يسمى بمذهب الأنانية السيكولوجي Psychological egoism وهذا الأخير ليس مذهبا أخلاقيا .. إنه يرتبط بالخواص النفسية وبالذوايق الإنسانية، وهذه النظرية لا تخبرنا علاوة على ذلك شيئا عما هو خير وعما هو شر .. ولا نقول لنا شيئا عن الصواب والخطأ .. إنها تحدثنا عن عبارات متشابهة مثل :

- ١ - كل فرد أناني في جوهره .
- ٢ - الناس يتطلعون دائما إلى العدد رقم واحد .
- ٣ - كل فرد يفعل دائما ما يحلو له .
- ٤ - كل الناس يفعلون دائما ما يريدون .
- ٥ - ان الشيء الوحيد الذي يريده الناس هو إشباع رغباتهم .
- ٦ - كل فرد يفعل دائما ما هو في صالحه .

وغالبا ما يذهب الأنانيون السيكولوجيون إلى أبعد من هذا ، أنهم لا يقولون فقط أن الناس تفعل دائما ما يريدونه وما يسعدهم بل أنهم يقررون

أن من المستحيل سيكولوجيا على الناس أن يفعلوا غير ذلك . أنهم يفعلون ما يريدون وما يسعدهم وذلك وفقا لقانونهم الخاص الذى يوافق طبيعتهم .

لكن ماهى العلاقة بين مذهب الانانية السيكولوجى وبين علم الأخلاق ، أى ما العلاقة بين هذه العبارات الوصفية وبين عبارات الأخلاق التى هى معيارية ؟ يمكن القول بأن كلمة من الواجب تعنى كلمة يستطيع can ، إذ لا يمكن للشخص أن يقول من الواجب عليك أن تفعل كذا فى حين أنك لا تستطيع ذلك ، فلو كان صحيحا أن الناس يتصرفون وفق قدراتهم وإهتماماتهم فسيكون من العبث أن تسألهم أو تطالب منهم أن يتصرفوا بما لا يستطيعونه وبما هو مناقض لإهتماماتهم .

من السخف أن نقول بأن كل شخص يتصرف بصورة أنانية ، بمعنى ، أن يتصرف من أجل ذاته فقط فهناك بعض الأشخاص أمثال القديسون ، يكرسون حياتهم السلوكية لخدمة أخوانهم فى الإنسانية . إن أغلب الناس يميلون إلى مساعدة أنفسهم أغلب الوقت واسكنهم يساعدون الآخرين أحيانا حتى فى الأوقات العصيبة فانهم يتدخلون ويعرضون حياتهم للخطر دفاعا عن قضية أو مبدأ أو وطن وبالطبع لا يمكنك القول أن مثل هذا السلوك سلوك أنانى ، وإذا قلت ذلك ، فأنك قد تمد وتوسع من استخدام كلمة « أنانى » إلى حد أنها لا تعود صالحة لتمييز شئ عن شئ آخر وبإمكاننا دائما أن نميز فى الحياة العادية بين السلوك الأنانى وبين السلوك غير الأنانى ، والأنانى السيكولوجى لا يكرر هذا الفرق فهو لا يناقش مسألة أن الناس دائما ما يتصرفون بصورة أنانية ولكنه يهتم بالرغبة الكامنة وراء هذه التصرفات ، وهو يرى أن الرغبة وراء الأفعال رغبة أنانية فى الأعم الأغلب من الحالات ، فهم يتصرفون بصورة



تبدو لنا أنها غير أنانية في حين أنهم يستهدفون منها الحصول على نتائج أنانية على كل ، هاك تأويلات أو ترجحات متنوعة لمذهب الأنانية السيكلولوجى:

١ - دعنا نطلق على الترجمة الأولى كلمة السخرية . فالساحر يقول :

« كل شخص يفعل ما يريد لأنه يريد أن يحصل على شيء ما من فعله هذا . وعادة ماتعنى « شيء ما » هنا الثواب الذى قد يكون مشاهداً أو ملموساً محسوساً أو كلاهما معا مثل الشهرة والثروة والسلطة والمجد » . ويستمر الساحر فيقول وراء كل عمل غير أنانى في ظاهره رغبة أكيدة في الحصول على هذا الثواب ، فالفردي يتلقى الإهانات من رئيسه ومع ذلك يتلقاها بصدر رحب كي يحصل على مال كثير وعلى ترقية . ويتظاهر الرجل السياسى بحبه للشعب لكي يحصل منهم على أصوات إنتخابية ، حتى إذا تم إنتخابه ، يستطيع أن يمارس قوته وسلطانه عليهم . ورجل آخر يساعد جاره لكي يساعده جاره في مقابل ذلك فلا يهتم بمقدار عدم الأنانية الموجودة في هذا الفعل ، ذلك أننا إذا تأملناه ، فنستجد من وراءه رغبة أنانية . لايقول الساحر أن كل الناس تدفعهم واحدة من هذه الرغبات بصورة مطلقة ، لأنه بذلك يمكن دحض وجهه نظره بسهولة . فإذا قال أن كل شخص متأهب للحصول على أكبر مقدار من المال بقدر المستطاع ، فيمكن عدم إستحسان جدله من خلال الإشارة إلى آلاف الأمثلة التى يكون فيها الناس غير مكترئين وغير عابئين إلا بالقليل منه . وإذا قال أن كل فرد تنشطه مجرد الرغبة في السلطة، فسيتم رفع جدله من خلال تلك الأمثلة التى تخلى فيها عن السلطة أناس كان في إمكانيهم ذلك لكي يعيشوا مرتاحين البال حتى أنهم يمكن أن يضعوا بأنفسهم بسهولة .

وهناك أمثلة كثيرة عن أولئك الذين ابتعدوا عن الشهرة والمجد والسلطة (وعن أى أشياء أخرى يذكرها الساخر ، وهناك من يقضى حياته في مساعدة المحتاج ، وهناك من يضحى بعمله ووظيفته لكي يعمل في قضية يؤمن بها حتى وإن كان ميثوساً منها أو لن تظهر نتائجها طوال حياته ، وهناك من يمضى حياته يحفف من آلام المرضى ، ويعرض نفسه للموت حين يحقن نفسه بجرائيم مرض جديد يريد إكتشاف دواء له . قد يطلق الساخر على هؤلاء الناس أنهم حمقى ، ولكن من خلال قيامهم بهذا العمل فهو يعترف بوجردهم . أو ربما سيقول ، أنهم يتصرفون كما لو كانوا يعملون لارتفاع وزيادة صيتهم . ولكن ماذا لو كانوا مجهولين منسيين ولا يظهرون أى رغبة خاصة لكي يعرفهم الغير ؟ يقول الساخر أنهم ربما يفعلون الخير لكي يحصلون ثواباً أخروياً في الجنة ولكن ماذا عن الناس الذين يقدمون الخير الجزيل على الرغم من أنهم لا يؤمنون بوجود الجنة ؟

قد يرد الساخر بأن دافع المال أو دافع السلطة ما يزال يسكن متربصاً في دخيلة نفسه ، منتظراً أو متمنيا الفرصة التي تظهر له . ولكن ماذا إذا كانت هناك فرص كثيرة لم يفتزها أى فرد ، ويقضى الفرد حياته كلها في هذه النشاطات بدون إظهار أى استعداد لاكتساب الثروة أو السلطة أو أى من الأشياء الأخرى التي يذكرها الساخر كأهداف إنسانية عامة ؟ قبل أن نرجع إلى وجهات نظر معقولة أكثر ، دعنا نلاحظ ابن العم الأول للساخر ذلك الرجل الذي يقول بأن كل فرد له ثمن ، فنظراً لأن كل فرد يرغب في المال والشهرة والسلطة فكل فرد قابل للفساد أو الرشوة بما توعدده هذه الأشياء به ، وسيتخلى عن المثل مهما كان نوعها لكي يحصل على هذه الأشياء . قد يرتفع ثمن بعض الأفراد وقد ينخفض ، ولكن هناك ثمن يمكن شراء

أى فرد به سيشر أناس كثيرون بصدق وجهة النظر هذه ، ولكن دعنا نحترس ونحذر « فكل فرد له ثمن » تثير النقاش التالى :

لاشك أن الثمن يختلف من شخص لآخر ولكن ماذا عن أولئك الذين يصرفون الطر عن الثمن المعروض ويبعدون عن إغراءات الشهرة أو السلطة ، ويظهرون إحتقاراً للثواب ، ولا ينتظرون المقابل ، فمن المؤكد أنهم يحضون هذه النظرية ؟ قد يحيب الساخر أن رفض ثمن البيع ، يظهر عنه فقط أن الثمن المعروض لم يكن مرتفعاً بما فيه الكفاية وليس لأن الثمن مرفوض . ولكن إذا رفض الفرد كل الإغراءات فهل يظهر من رفضه هذا أنه لم يكن هناك إغراء كبير بما فيه الكفاية ؟

من المؤكد أن الأمر سيبدو كذلك فبعض الناس يظهرون أنه يمكن شراءهم ولكن آخرون لا يظهرون ذلك ، وذلك الذى يظهر على أنه لا يريد أن يشتريه أحد يحمل فى داخله أمراً وهو أن الثمن لم يرتفع بعد بما فيه الكفاية ولكن ماذا يعنى بعبارة « مرتفع بما فيه الكفاية » ؟ إن عبارة « مرتفع بما فيه الكفاية » تعنى حتى « يقبل » وعندئذ فان زعمه الشجاع يظهر هنا على أنه لغو ومزايدة ، فهبارة فاذا عرضت عليه مالا كثير أفان سيستسلم تصح إذا عرضت عليه مالا كافياً فقد سيستسلم .

٢ - دعنا نرجع إلى ترجحات مقبولة أكثر لمذهب الأنانية السيكلوجى مثل « مذهب اللذة السيكلوجى » إذ يعترف صاحب هذا المذهب أن كل فرد لا تنشطه الرغبة فى الشهرة والثروة والسلطة والكرامة مطلقاً ، فهناك استثناءات . ولكن كل فرد يعمل لكى يحصل لنفسه على أعظم « إشباع » شخصي ممكن ( أو لذة أو سعادة ) ، فقد لا يكسب مالا أو سلطة من تكريس

حياته لقضية غير محبوبة ولكنه يصل إلى إشباع شخصي من خلال عمله شيء يؤمن به ، ولهذا السبب يقوم بعملها . والرجل الذي يقضى حياته في مستعمرة للمجانين يستمتع بإشباع عمل وظيفة ذات حماس ومجهود ، ذلك الإشباع الذي ينبج من اتمام فعل يظن أنه واجبه . والرجل الذي يقتصد ويدخر حتى يمتلك عائلته مالا كافياً تعيش عليه بعد وفاته لا يسعى كما هو واضح لفهمه الشخصي وإنما من أجل حياة سعيدة لأسرته والرجل الذي يتخلى عن الشهرة من أجل أن يشترك في عمل فني قد لا تقدره إلا الأجيال المقبلة يفعل ذلك لكي يحصل على نوع من الإشباع الفني لا المادي . والرجل الذي يقدم مالا لمستول قد لا يكسب أى شيء من كرمه ( ولا حتى سمعته إن لم يره أحد وهو يقوم بهذا العمل . انه لا يكسب سوى الإشباع الشخصي من خلال مديد العون لكائن بشرى أو بعد قيامه بواجبه ) .

والترجمة الثانية لمذهب اللذة السيكلوجى يصعب علينا انتقادها ، وهذا لا غبار عليه لأنه ليس من المعقول أن ندحض وجهة نظر لا يمكن الاعتراض عليها لمجرد الدحض أو الاعتراض . والواقع أن هذا المذهب في قوله أن على المرء ان يبحث على سعادة الآخرين لا عن سعادته الفردية فقط ، إنما هو قول لا نجد سبيلاً إلى الاعتراض عليه . ويجوز أن نتساءل هنا هل يمكن إقامة علم اخلاق لا أثنائى على اساس مذهب اللذة السيكلوجى ، وهل يمكن أن يوحى هذا العلم بأن على الانسان أن يؤدي أفعالا لا أنانية وأن يسلك سلوكا لا أنانياً يؤدي في النهاية إلى تحقيق رغبة الإشباع الشخصى ؟ لقد أيد بنتام وجهة النظر هذه ، فهو يعد مناصراً قوياً لمذهب اللذة السيكلوجى الذى يؤمن بأن تكوين كل فرد يحتم عليه أن يتصرف ليحصل على أقصى قدر من الإشباع لنفسه ويرى بنتام « Bentham » : أنه من العبث أن نتوقع أن

يتصرف الناس بأسلوب مختلف عما عهدناهم عليه ، فلكي نجعلهم يقومون بعمل ما ، فعليك أولاً أن تجعلهم يتأكدون أنهم سيكسبون شيئاً من وراء هذا العمل مثل المال أو المكانة أو الكرامة أو النفوذ أو أن يكسبوا اشباعاً شخصياً لأنفسهم وفي الوقت نفسه كان بندهام بطلا من أبطال علم الاخلاق اللا أناني فلقد آمن بأن على الناس أن يبحثوا في تحقيق سعادة الآخرين وليس في سعادتهم وحسب فكيف له ان يوفق بين مذهب الأنانية والسيكولوجي وبين علم الاخلاق اللا أناني ؟ قد يجيب أن الناس يمكن تدريبهم وتعليمهم بأسلوب يجعلهم يستقون اشباعهم الشخصي الاقصى من خلال القيام بأعمال للآخرين . فإذا دربت الاطعمال تدريباً لائقاً ، فستؤنبهم ضمائرهم في مجرد التفكير في القتل والسرقة وسيجدون الاشباع في كونهم يبحثون عما يحقق سعادة الآخرين فالضمير هو عقاب داخلي internal snnction عندما يتم تدميته سيجعل الناس يتصرفون بغير أنانية ، ولو أنها مصاحبة لدوافع الاشباع الشخصي وإذا ابتعدنا عن الضمير ، فهناك دائماً عقاب خارجي « للرأى العام والقانون » فإذا كان ضمير المجرم لا يؤنبه ، فقوانين الارض عندما يتم إدارتها بحكمة ، ويتم فرضها بفاعلية ستجعله يواجه أخطا ضابطه قوية في السلوك الاجتماعي ، عندئذ سيمتنع عن ارتكاب الجرائم . هل هذا الحل يكفي ؟ لقد أعتقد أناس أذكيا كثر يرون ذلك . ولكن هناك تحفظ على ذلك . نعم سوف تسير الامور على ما يرام إذا كان الضمير يقطا لقانون الرأى العام حاسماً ولكن ماذا إذا لم يكن الامر كذلك ؟ كيف تحصل على الاشباع من خلال مساعدتك لجارك إذا لم تستفد من تلك المساعدة ؟ يمكن أن تمتنع عن الجريمة مادام القانون والشرطة يجعلان النشاط الاجرامي غير ممكن علي الاطلاق ولكن ماذا لو كان القانون متحيزاً به فتعزبات أو كان فاسداً

غير صالح ؟ انك سترتكب جرائم في هذه الاحوال معتقدا انك يمكن أن تحصل على اعظم إشباع من وراء عملك هذا . ومع ذلك فهنا تكمن النقطة العامة تلك التي نضعها على هيئة التساؤل التالي :

ألا يجب أن نفعل الفعل غير الاناني بأي حال ، على الرغم من انك لا تشعر بميل اليه وعلى الرغم من انك لن تحصل على أدنى إشباع من خلال قيامك به ؟ وألا تمتنع عن النشاط الجنائي على الرغم من أن القوانين متساهلة ولن يقبض عليك أحد ؟ بالتأكيد ، ليس هناك علم أخلاق غير أناني سيقول لك انك يجب أن تساعد الآخرين إذا كان في إمكانك فقط أن تحصل على إشباع شخصي من خلال قيامك بهذا العمل أو يجب أن تمتنع عن ارتكاب الجريمة إذا عرفت أنه سيتم القبض عليك . على العكس ، سيقول علم الاخلاق اللا أناني انك يجب أن تساعد الآخرين سواء شعرت بميل لها أم لا وسواء حصلت على اشباع منها أو لا وأنك سوف تمتنع عن القتل على الرغم من أنك تعرف أنه في إمكانك الانتهاء من هذا العمل وأنك ستحصل على إشباع كبير من خلال صب نفعك على اعدائك دون عقاب . يقول مذهب اللاذة السيكلوجي أننا نقوم دائما بعمل ما نحن بصدد عمله كي نحصل على أقصى إشباع شخصي منه . ولذلك كيف لنا أن نساعد جارنا ، عندما لا تقدم لنا المساعدة إشباعاً شخصياً ؟ فالصعوبة الاصلية في ملائمة مذهب اللاذة السيكلوجي مع النظريات الاخلاقية غير الانانية ما زالت موجودة . فلم يتم تسهيل المشكلة على الاطلاق .

إذا لم تستطع التوفيق ترجمة مذهب الانانية السيكلوجي المذهب عدم الانانية الاخلاقي وإذا أردت أن يكون السلوك

بما يتفق وعلم الاخلاق الا أنا أنى عليك أن تنظر ببساطة عن كذب أكثر في مذهب الأنانية السيكلوجى كى ترى عما إذا كان يمكن مهاجمته أم لا . لحسن الحظ ليس من الصعب أن تقوم بهذه المهمة . فى الواقع تبدو المجادلات ضد مذهب الأنانية السيكلوجى لمعظم الفلاسفة مجادلات حاسمة إلى حد أنه يصعب على الكثير منا قبول هذا المذهب والقليل هو الذى يرضى بذلك ، دعنا نرى ما سبب ذلك : لاحظ أن هؤلاء الذين يؤيدون ترجمة مذهب اللذة السيكلوجى بمذهب الانانية السيكلوجى لا يجادلون دائماً فى نفس الشيء فيجب أن نميز بين نوعين من مذهب اللذة السيكلوجى : النوع الأول يقول إن كل من يرغب فيه الناس هو الرغبة أو اللذة أو الاشباع ، أو بمعنى آخر أن اللذة هى الموضوع الوحيد للرغبة . والنوع الثانى يقول إن الناس يرغبون فى أشياء كثيرة ولكن رغبتهم فى هذه الأشياء فقط من أجل اللذة أو الاشباع الذى تجلبه هذه الأشياء لنا . النوع الأول الذى يقول بأن الشيء الوحيد الذى يرغب فيه الناس هو اللذة أو الاشباع يمكن إتيقاده بسهولة .

( ١ ) إنها حقيقة تجريبية فى أننى لا أرغب فى اللذة فقط . عندما أعطش فأننى أرغب فى الشرب وعندما أكون جوعاً أنا أرغب فى الطعام ، وقد لا أفكر حتى فى اللذة التى استمتع بها من هذه الأشياء . فقد يكون الطعام الوحيد الموجود غير لذى وأظن أننا لأننا يملأ معدتى . وعندما أفرضك مالا يساعدك فى تسيير أمورك حتى يصلك الشيك ، فأننى ببساطة لا أرغب فى لذتى ، فما أرغب فيه هو مساعدتك فى النهوض من أزمته حتى لا تهلس أو تفتقر إلى الدعم انما أرغبه أن أوفر عليك الاحراج المادي وهذا لا يمثل لذة لى . حقيقة قد أحصل على هذه اللذة من

القرض ، ولكننى قد لا أحصل عليها ، فربما سأشعر فقط بتوتر أو رثاء للذات ، ولكن حتى لو حصلت على اللذة من خلال مساعدتك ، فليست اللذة هى ما أرغب فيه فى هذا الحين الذى أقرضك فيه المال . فى الحقيقة قد لا أفكر فى اللذة على الإطلاق ، فقد أرغب فى أى شئ بدون التفكير فى عما إذا كان سيجلب لى اللذة أم لا ، فالقول بأننى أرغب فى اللذة فقط ليس أمراً حقيقياً .

( ٢ ) أحيانا أرغب فى اللذة ، ولكن على الرغم من ذلك أشعر بما هو أكثر منها فعندما أجوع أرغب فى تناول الطعام وليس اللذة ولكن قد أشعر أثناء تناولى الطعام باللذة المصاحبة لتناول الطعام .

وإنى أسلم بأنه عندما أرغب فى تناول زجاجة من الخمر ، تكون لدى فكرة أيضا عن اللذة المتوقعة منها »

وبديهى لا يمكن أن تكون اللذة هى الشئ الوحيد لرغبتى ، إذ لا بد أن يشتمل الموقف أيضا على زجاجة الخمر والا لتناولت « الشيخ » بدلا منها . فإذا كانت الرغبة موجبة ببطء نحو اللذة فلا يمكن أن تقودنى إلى تناول الخمر ، وإذا كانت تتأخذ أنماها محدداً فإنه من الضرورى للغاية أن تكون فكرة الشئ أو الموضوع الذى يتوقع منه شرب الخمر موجودة أيضا ويجب أن تتحكم فى نشاطى . وهناك نظرية تقول بأن ما هو مرغوب فيه يوجد دائما أما اللذة فسرمان ما تنهار .

ب - لا تمس هذه الاعتراضات النوع الثانى من مذهب اللذة البسيكولوجى الذى يقول بأننا نرغب فى الأشياء من أجل اللذة التى تجلبها هذه



الأشياء أو التي نأمل أن تجلبها . وما يرال يبدو هذا التفسير مقبولا بما فيه الكفاية حتى لو كان المال والشهرة والثواب الخارجى لا ينبع من أفعالنا فمن ذا الذى ينكر أننا نكسب اشياءا داخليا شخصيا من خلال أفعالنا التى تؤدى إلى سعادة الآخرين .

وعلى كل ينبغى تقديم بعض الملاحظات بصدد هذه النظرية . حتى لو كانت فى هذا الشكل .

١ - هناك أشياء يتم عملها لكسب اشباع فورى وهناك أشياء أخرى يتم عملها لكسب الاشباع على المدى الطويل . والسكى تكون النظرية مقبولة تماما ، فيجب وضع النظرية لكى تشتمل على اجتماع الاثنين فنحن نرغب فى كل الاشياء التى نرغب فيها من أجل الاشباع الفورى أو الاشباع على المدى الطويل .

( ٢ ) ينبغى أن تحذر من الخلط بين العبارتين « شخص ما تلقى الاشباع من عمل شىء ما » لقد فعل الشخص هذا الفعل لكى يحصل على الاشباع . قد يجوز أن يكون حقيقياً أن الشخص الذى يساعد آخر فى كسب إشباع معين من خلال قيامه بهذا العمل ، هو الاشباع الفريد من جانب المرء الذى يقوم بعمل واجبه ، ولكن هذا الطرف حتى لو كان صادقا ، ليس دليلا على مذهب اللذة السيكولوجى ، فلا بد لصاحب مذهب اللذة السيكولوجى أن يبين أنه تم القيام بالعمل فقط لمجرد الحصول على الاشباع . هل الشخص الذى يقضى حياته فى مستعمرة مجانين ويهتم بأحوال المرضى يتلقى الاشباع من خلال قيامه بهذا العمل ، أو هل يقوم بهذا العمل من أجل مساعدة المجانين ( مع الاشباع كصاحب عرض لفرضه الأساسى ) ؟ وغالبا من الصعب جداً الوصول إلى قرار

بعدد هذا السؤال ، نظرا لأن الناس معرضون لإخفاء أفعالهم الانانية تحت ستار الإثارية .

( ٣ ) أحيانا ما لا يحدث يجب الفعل الذي أن يسعى الفرد لتحقيقه للحصول على إشباع في المستقبل إلا إذا كان الشخص راغبا من قبل في القيام بعمل شيء آخر غير العمل الأصلي فأحيانا ما يفعل الإنسان شيئا غير سار ومزعج على الرغم من أنه يستطيع عمل شيء ما أكثر سرورا ولكنه يفعل هذا الشيء لأن الناس سيكونون له الاحترام بعد مماته . ولهذا السبب يقوم بعمل هذا الشيء . ولكن تأتي الملاحظة التالية : إذا لم يرغب من قبل أن ينظر إليه نظرة إحترام بعد موته ، فطموحه نحو أن يكون محترما بعد مماته لن يجلب له الاشباع في حياته .

يضع صاحب المذهب السيكلوجي العربية قبل الجواد فهو يؤكد أنه لكي يحترم رغبة المرء بعد مماته ذلك بعد نتيجة الإشباع الذي يعتقد أنه سيحقق ذلك ، في حين أن الحقيقة هي أن الرغبة من أجل الاستمرار بعد الموت ، هي سبب الاشباع . وهو لا يستطيع الشعور بالاشباع عند التفكير في الحصول على هذه الرغبة .

( ٤ ) كيف يعرف صاحب المذهب السيكلوجي أن الشخص قد قام بعمل الفعل لكي يحصل على اللذة أو الاشباع ؟ أحيانا يمكن له أن يعثر على سبب ولكنه لا يستطيع ذلك دائما .

وإذا لم يكن التفسير الذي قدمه « الساخر » صاحب مذهب اللذة السيكلوجي ( صعبا ، فلما أن ننظر في التفسير الثالث الذي يقول إن كل

فعل يتم عمله ليس فقط لكي يحقق إشباعاً ولكن لكي يتجنب عدم الإشباع (الألم الذنب وآلام الضمير) التي ستحدث إذا لم ينفذ هذا الفعل .

هذا التفسير شام ، أكثر ، وربما لا يتلقى المرء في مستعمرة المجانين إشباعاً كبيراً من عمله ، على الأقل بعد شهور قليلة ، ولكنه لربما يستمر في عمله هذا ، لكي يتجنب آلام الشعور بالذنب التي كان سيقع فيها إذا لم يقم بهذا العمل . وربما لا يظل الزوج مع زوجته لكي يحصل على السعادة من خلال معيشتها معاً ، لأنه يعلم تمام العلم أنه لن يحصل على أى شيء مطلقاً ولكنه يظل معها ( لأنه يعتقد أنه سيتجنب من وراء ذلك أن يكون وحيداً وأنه سيفقد من يقوم له بالتنظيف والطبخ . وعلى الرغم من التحسن الذي يطرأ على مذهب الأنانية السيكلوجى بالاستناد إلى التفسير الثالث فإن هذا المذهب لم يصل بعد إلى حد الإكمال ، فهناك أمثلة لو تم حكمتنا فيها من خلال أفضل دليل لدينا ستصبح النظرية زائفة من الناحية التجريبية والأسلوب الوحيد الذى نحتاجه - اول الاحتفاظ بها مرة أخرى ، هو استخدام الحقيقة بعينها بأن الشخص يقوم بعمل شيء ما كدليل على أن لديه دافعا أنانيا بوجهه . ومن خلال المناورة يقوم الأنانى السيكلوجى مرة أخرى باللاحاق على موقفه ، تأمل الحالة التالية عندما يلقى طيار بنفسه وطائرة في سفينة العود فإنه يدمر السفينة ويدمر طائرته ونفسه ، وربما كان في اعتقاده أن الثواب سيجزل له بدخول الجنة من خلال عمله هذا .

B - أنه لم يفعل ذلك من أجل تلك الغاية أننى أعرفه جيدا لم يؤمن بحياة

بعد الموت .

A - عندئذ فقد قام بهذا العمل لكي تفخر به أسرته وتخلد ذكره وهذا للتفكير يقدم له الإشباع .

B - لا لم تكن له أسرة على الإطلاق وعلى كل حال لم يذهب إلى ميدان المعركة مطلقاً من أجل الشرف والمجد والتفاخر ومثل هذه الأشياء الثقيلة . إنه لم يفكر على الإطلاق في مثل هذه الاعمال البطولية .

A - حسناً ، ربما لم يكن لديه شيء يعيش من أجله ، فالحياة لم تقدم له الكثير وسرمان ما كان سيموت في أي لحظة .

B - على العكس : لقد قدمت له الحياة الكثير ولم يكن مضطرباً من الناحية النفسية ، لم تكن له رغبة في الموت ولم تكن لديه أوهام إنتحارية ، فلم يخضع للزجرات والاكتئابات . فلقد وعد بعنة جميلة جداً عندما يعود إلى الحياة المدنية يدفعون له فيها كل مصاريفه طوال السنوات الأربعة ولقد كان يتطلع إلى الجامعة كثيراً جداً . كان أمله أن يصبح جراحاً وكان من الممكن أن يكون جراحاً عظيماً أيضاً

A - عندئذ فالتفكير في عدم التضحية بحياته قد أزعجه مشاعر مثل الشعور بالذنب إلى حد أنه لم يكن يستطيع أن يحيا بمفرده فيما بعد ، إذ لم يقم بهذا العمل ، فالتضحية بالذات كانت هي الأسلوب الوحيد الذي يمكنه من تحاشي آلام الضمير للأبد فيما بعد .

B - ولكن الأمر ليس هكذا ، فلم يكن ينظر إليه أحد نظرة خزي لعدم قيامه بالعمل البطولي ولقد كان ذلك العمل بكل دقة « وراء نداء الواجب » لم يتوقع أحد حدوث هذا منه ولم يقم أحد بالنظر بخزي إلى باقي الرفاق لأنهم لم يفعلوا مثله ولم يضحوا بحياتهم . بالإضافة إلى أنه لم يكن ذلك الشخص الذي

تأثره كثيرا مشاعر الذنب. هل نستطيع حقا أن نقول إن مشاعر الذنب كان من الممكن أن تطول وأن تكون كثيفة جدا ، كى تفوق وزنا كل الاشباكات التى يمكن أن تقدمها له الحياة بعد ذلك ؟

A - حسنا ، لقد ضحى بنفسه أليس كذلك ؟ والحقيقة هي أنه قام بهذا العمل مبرهنا على أنه قام به كى يتجنب عدم إشباع ما . وإلا ما كان له أن يقدم على مثل هذا العمل . وهنا إنكشف تكتيك الأنا فى السيكلوجى ، ونظرا لعدم وجود دليل آخر يدل على أن الشخص فعل هذه التضحية السامية لكى يحصل على الإشباع أو يتحاشى الشعور بالذنب أو يضع حدا لكل إشباته للابد فالأنا فى يحول جده التجريبي إلى إفتراض بديهي أو أولى .

هناك مثال آخر يوضح ما نقول : إمرأة ذهبت لرعاية أطفال إبنة عمها التى ماتت هي وزوجها من جراء مرض معدى . ونتيجة لرحمتها وعطفها ماتت المرأة بنفس المرض ، فهل ذهبت إلى الأطفال كى ترطام من أجل تقع مادي ؟ لا ، فالأسرة كانت فقيرة بالإضافة إلى أنها تملك الكثير من المال . وهل ذهبت ترعى الأطفال لأنها تتمتع بمساعدة الآخرين ؟ لا حتى لو كانت تتمتع بصورة عادية بمساعدة الآخرين إلا أنها لم تستمع بهذه المنة امرة لأنها عرفت المخاطرة معرفة تامة وكانت المهمة غير سارة للغاية ، فلقد ذهبت ببساطة لأنها شعرت أن من واجبها أن تذهب ولكها لم تذهب لكى تحصل على الإشباع الذى كانت ستشعر به بعد أن قامت بعمل واجبها ؟ . فهذا الإشباع ( لو كان هناك إشباع ) كان صغيرا بالمقارنة بما خاضته مع الأطفال حتى قبل أن يصيبها المرض وتموت ، حقيقة أنها من الممكن أن تكون قد إكتسبت إشباعا أخلاقيا بسيطا من جراء عملها فهذا أوضح وأسلم فى القول بأنها قامت بهذا

المعل لكي نحصل على هذا الإشباع الأخلاقي فهو قول غير مقبول تماما وربما يقال لأنها عاشت حياة منزلية تعسة وأرادت أن تهرب منها ؟ لا في الواقع ، لقد كانت زوجة وأم مخلصة وكانت سعيدة في زواجها عندئذ وربما أرادت تجنب تأنيب الضمير التي كانت ستعاني منه ، إذا لم تذهب لرعاية الأطفـال . وليس هناك سببا يدعوها من بين كل الناس أن تؤدي هذه الوظيفة ، وعلى أى حال ، فان تأنيب الضمير ، لو كان موجودا ليس أفضل من السعادة التي كان من الممكن أن تعيشها من خلال وجودها في بيتها ومع عائلتها لماذا إذن فعلت ذلك ؟ كسألة مبدأ ، فانها قامت بهذا العمل ليس من أجل الحصول على المتعة أو حتى الحصول على إشباع أخلاقي لأنها قامت بعمل يدفعها الواجب إليه ، وبمنعها الضمير من الإمتناع عن تنفيذه لقد فعلت ما فعلته ببساطة لكي « تقوم بواجبها » ولو سألتها أحد لكان ردها هو: ومن منكم يستطيع أن يقول أتني كنت على خطأ ؟ وهناك الكثير من الحالات التي يقوم أصحابها بأعمال لا من أجل الواجب ولا من أجل تحقيق إشباع لهم ، هؤلاء في حاجة إلى مساعدة وإلى علاج نفسي لكنهم موجودون على أية حال .

رجل يسرق ويقامر ويقتل وهى الرغم من عدم حصوله على أى شيء سوى الاضطراب والتعاسة والصراع الداخلى من مثل هذا الافعال ، فهو يستمر في القيام به دائما . والمرأة المطلقة للمرة الثالثة ، تزوج مرة أخرى ، مع أنها تعرف تمام المعرفة أنها لن تجد أى إشباع في الزواج . قد يصعب إدراك هذه الحالات وفهمها إذا لم تكن تعرف هؤلاء الناس شخصيا ولكن أى طبيب نفساني لديه الهديد من أمثال تلك الحالات وقد تعتقد أن ذلك غريبا . إن الناس يجب أن يتصرفوا على هذه الصورة وفي حين أننا لا نفعل ذلك فهم يفعلونه .

٤ - هناك تفسير رابع لمذهب الأنانية السيكولوجى ، وهو أن الشخص الذى يقوم بالفعل قد لا يقوم بالفعل من أجل الحصول على إشباع واع من عمله ولكن الكى يحصل على إشباع غير واع لنفسه دعما نراجع وجهة نظرنا ونقول « إن الشخص دائما ما يفعل ما يفعله لأنه يتوقع أن يحصل على إشباع واع أو غير واع من فعله » وهكذا فمثلا المرأة التى طلقت للمرة الك قد لا تمارس إشباعا عن وعى ولكنها تستمر فى الزواج الكى تجنى ثواب اللذة الماسوخية غير الواعية .

ينبغى طرح التفسير أو الترجمة الرابعة لمذهب الأنانية السيكولوجى على الأطباء النفسيين ليقولوا كلمتهم . وقبل قيامنا بهذا العمل ، نقدم ملاحظة مبدئية فعندما يقول الأنانيون السيكولوجيون أن الناس دائما ما يتصرفون أو يعملون من أجل الحصول على الإشباع لأنفسهم ، فالأنانيون لا يصدقون دائما الإشباع غير الواع الذى لا يمارسه الناس بصورة واعية ، فالأنانيون يصدقون الإشباع الواعى العادى الذى إذا لم يمارسه الناس بصورة واعية ، لما أطلقوا عليه لفظ « إشباع » على الإطلاق . مادام المذهب القائل أن « كل شخص يتصرف ويعمل لكى يحدث أقصى إشباع له » ، قد إمتد ليشمل الإشباع غير الواعى ، فلقد تشوه المذهب الأصلى تقريبا ولا يمكن الاعتراف به حتى لو كانت المرأة التى ساعدت فى رعاية أطفال إبنة عممتها المريضة التى وابتها المنية تحصل على إشباع غير واع من نوع ما من خلال قيامها بهذا العمل ، فهى لم تكن أحسن حالا من خلال عملها هذا لأنها لم تمارس بصورة واعية هذا الإشباع .

إن مذهب الأنانية السيكولوجى مذهب صادق حتى من خلال التفسير الرابع له فإذا قال المرء أن الفعل الذى لا نتوقع حصولنا على إشباع واع منه دائما

ما يقدم اشباعا غير واع فهو أحق ومتهور .

• - يقول الأناي في التفسير الخامس لمذهب الأناية بأن « كل فرد يحاول دائما عمل ما يريد أن يفعله بالفعل » ( وهنا لا توجد إشارة معينة للذة أو إشباع لأنه الفرد يفعل ما يريد ، فمثلا ، إذا لم يرد الطيار تدمير سفينة العدو لما ضحى بحياته في عملياته الانتحارية تلك - وإذا لم ترغب المرأة بالفعل في رعاية أطفال إبنة عمها المتوفاة لما تضايقت أن تقوم بهذا العمل . وحتى في حالات التضحية بالذات المتطرفة دائما ما يقول الناس ما يريدون أن يفعلوه . ( ما نريد أن نفعله قد لا يكون أنايا ، وقد يكون فعلا إثاريا جداً ولكن مع ذلك نقوم بفعله لأننا نريد ذلك ولكن ) هناك غموض في عبارة « عمل ما نريد » فهي تعنى بالمعنى المستخدم المعتاد أن المذهب الأناي الذي يقوم عليها زائف تجريبي ، لأننا غالبا ما نفعل مالا نريد أن نفعله ، فالطيار لم يكن يريد الانتحار لكنه قام به والمرأة لم تكن تريد أن تذهب لرعاية أبناء إبنة عمتها لكنها ذهبت . ولو أنكر الأناي السيكولوجي ذلك لقلنا أنه بهاجم حقيقة تجريبية واضحة بذاتها فحواها ( اننا نفعل مالا نريد أن نفعله ) علما بأن المضطرين للقيام بعمل غير سار من أجل لقمة العيش يفعلون دائما مالا يرغبون فعله . إن الشخص الذي يفعل فقط ما نريده ، عادة ما يكون شخصا أنايا بأوسع معنى للكلمة وهو لا يأخذ بعين الاعتبار رغبات الناس الآخرين ولكن يتبع طريقته بصورة ثابتة . والطفل الصغير أفضل مثال على هذا الاتجاه فهو يفعل ما يريد أن يفعله إذا كان محبطا ويركل بقدميه ويصرخ أو يبكي . ولكن عندما يستمر الطفل في التصرف على هذا النحو عندما يصل إلى مرحلة البلوغ ، فانا نعتبره طفلا غير طبيعي من الناحية السيكولوجية ، فتدريب الأطفال يتكون في مجملهم جعلهم يأخذون في الاعتبار رغبات الناس الآخرين ، يفعلون أشياء أخرى



غير الأشياء التي يرغبون في عملها . فحينئذ عندما يقول ، إن كل فرد يفعل دائما ما يريد أن يفعله فإن قوله هذا يبدو أمرا سخيفا للغاية .

عادة ما يتاجر الأناني السيكولوجي دون أن يعلم ذلك ، بالتلاعب بمصطلح كي يجعل مذهبه مقبولا فسوف يقول « حسنا لقد فعل الفعل أليس كذلك ؟ إن هذا بين أنه لا بد أنه كان يريد أن يفعله » فلو أن الطيار لم يرد التضحية بنفسه لما فعل ، ولو لم ترد المرأة أن تضحى بمحبتها وحتى بحياتها ما فعلت ، لكن كيف عرف الأناني أن هذا قد أراد ذلك وأن هذه أرادت تلك ؟ أنه يكتفى بالقول . إن الشخص طالما أنه أدى الفعل ، فإن هذا يبرهن على أنه أراد أن يؤديه وهو لا يهتم بال رغبات غير الأنانية التي تظهرها له ويقول عنها « أنظر بمدة أكثر، فستجد رغبة أنانية متروكة وراءها » لوسح الأناني السيكولوجي أن يجادل بهذه الصورة ، فيمكن لخصمه أن يجادل كالاتي : « كل الرغبات في الواقع غير أنانية . أحيانا لا تبدو بهذه الصورة وأحيانا أخرى تبدو واضحة ، ولكن أنظر أعمق بكثير إن وراء كل رغبة أنانية رغبة غير أنانية . فحقيقى إنك قد لا تعثر عليها بالفعل ولكن هذا يظهر فقط إنك لم تدقق النظر بما فيه الكفاية » وربما لا يقبل أى فرد هذا الجدل ، ومع ذلك ، من الوجهة المنطقية فإن هذا الجدل متوازى بالضبط مع جدل الأناني السيكولوجي علما بأن الأناني لم يقدم لنا أى دليل مهيأ كان نوعه يؤيد زعمه . فهو يعتمد ببساطة على إفتراض بديهي وأولى بأنه زعمه لا بد أن يكون صادقا . وهذا هو التكبيك المفضل للأناني السيكولوجي . ومادام أشار إليه ، فانه لم يعد هناك أى عذر في أن ينخدع به وإذا فهمناه مرة فلا يتمثل أن يكون لدينا ميل آخر في أن نؤمن بهذه الأنانية السيكولوجي وما زال أمامنا متسع كي

نناقش تفسيرات أخرى لمذهب الأنانية السيكلوجي .

فمثلاً يتصرف كل فرد كى يطور صالحاً (وفائده) من خلال الحذف الفوري أو الحذف الطويل المدى لأى فرد آخر سوى نفسه ولكن إذا طبقنا نفس الاعتبارات الأخرى على هذه التفسيرات فإن مذهب الأنانية السيكلوجي سينهار تماماً .

وختاماً يجب أن نذكر نظريتين أخريتين إختلطتا بسهولة مع مذهب الأنانية السيكلوجي ، فمذهب الأنانية السيكلوجي كما ناقشناه يمكن أن نطلق عليه « مذهب الأنانية المستقبلي » وهو يقول بأن الناس دائماً ما يعملون كى يحصلوا على اللذة والإشباع والسعادة وتحقيق الرغبة ولكى يتجنبوا ما هو ضد كل هذه الأشياء . وهناك نظرية أخرى لا تختص بما يحاول الشخص أن يحصل عليه فى المستقبل ولكن تختص بما يمارسه فى الحاضر . وما زالت هناك نظرية أخرى تختص بما مارسه فى الماضى .

والنظرية التى تختص بالحاضر ( مذهب الأنانية السيكلوجي للحظة الحالية ) تقول بأن الناس يحاولون إحداث تأثيرات معينة فى المستقبل ، عن طريق التفكير السار فى الوقت الحاضر . ربما تكون هذه النظرية غير صادقة مثل تلك النظريات التى قمنا بمناقشتها أو يمكن الدفاع عنها لآخر رمق من خلال جمعها نظرية أولية بديهية *apriori* مثل النظريات الأخريات ، ولكن ليس من الضروري أن نتعمق فيها هنا نظراً لأنها لا تشكل أى تهديد لعلم الأخلاق بالطريقة التى يشكلها مذهب الأنانية السيكلوجي ، فهى لا تحاول أن تظهر أن الناس دائماً يتصرفون بالطريقة التى هم عليها لكى تحدث فائدة ما لصالحهم ، ومن ثم ، فهى لا تشكل تهديداً للنظريات الأخلاقية .

أما النظرية التي تختص بالماضي «نظرية مذهب الأنانية السيكوجي الماضي» فتقول بتحدد الاهتمام الحاضر للمرء في قيامه بعمل A أكثر من B من خلال الخبرات الماضية ، وتبدو هذه النظرية زائفة أيضا . ولا يؤيدها ، أغلب السيكولوجيين على الأقل في الشكل القائل بأن الإشباعات الماضية فقط هي التي تحدد الرغبات الحاضرة . ولكن سواء أكان ذلك صوابا أم خطأ ، فإن هذا لا يشكل تهديدا لعلم الأخلاق أيضا .

#### مذهب الأنانية الأخلاقي :

معظم الناس ، سواء أكانوا أنانيين سيكولوجيين أم لا ، هم أنانيون أخلاقيون ، ذلك أنهم يتصرفون على أساس القول : « أننى أكون حازما دوما لصالح نفسي » أو القول : « سأكون أحمقا لو ساعدت أقراني خصوصا لو نجم عن مساعدتي لهم أن يكونوا أعلى مرتبة منى » أو القول : « لا تكن غبيا إنفعاليا ، بل أنظر إلى نفسك وأهـمـهم بها وستكون على مايرام » .

والأنانيون الأخلاقيون لا يصفون أنفسهم بمثل هذه الصورة ، أو يعلنون عن مبادئهم علانية ، فهذه لمبادئ تتعارض تماما مع تلك المبادئ التي يعترف بها المجتمع الغربي علانية . فمذهب الأنانية الأخلاقي قد أثار السخط العام لأولياء أمور لا يمكن عدمهم ، ولدرسين وواعظين ومؤلفي الكتب الأخلاقية ورجال السياسة ، على الرغم من أنهم قد يتصرفون في حياتهم الخاصة على أساس هذا المذهب . دعنا إذن نسأل أنفسنا : هل يمكن انتقاد هذا المذهب ، أو هل نحن محكوم علينا بالانغماس في ثورات إنفعالية ضده ، أو هل يمكن أن يكون هذا المذهب محتمل الصدق ؟

## أوجهات نظر مؤيدة لمذهب الأنانية الأخلاقى :

بادئ ذي بدء علينا أن نحذر أولا من الخلط بين « أفعال مؤدية إلى صالحك » مع « أفعال تساعدك أنت لكنها لا تساعد الآخرين » فهناك أفعال غير أنانية عليك أو من صالحك أن تؤديها . فإذا قمت بعمل ما لصالح شخص ما ، فقد يفعل شيئا لصالحك يوما ما عندما تكون في حاجة ماسة إليه ، وإذا تحكمت في نفسك وفي دوافعك وأطعت القانون وطامت الزملاء برفق ، حتى عندما لا تشعر بميل نحو هذا العمل ، فأنت ، بتكسب إحترام وتقدير مجتمعك وحبيبهم . باختصار فإنه من صالحك غالبا أن تصرف على فترات طويلة إن لم يكن على فترات قصيرة ، بأسلوب إشارى غير أنانى . فمذهب الأنانية الأخلاقى لا ينكر أنه يجب أن تساعد الآخرين عندما يساعدك هذا العمل مستقبلا في تحقيق ما هو صالح لك ، وهذا يعنى أن هذا المذهب ينكر فقط أنك يجب أن تساعد الآخرين عندما لا تحصل على شيء من وراء ذلك مثل الشهرة والثروة وحتى الإشباع الشخصى أو السعادة . ونظرا لأنه يجب أن تفعل دائما ما رقى باهتماماتك ، ونظرا لأن العمل الإيثارى في هذه الحالات لا يرقى إهتماماتك فليس هناك ما يدعوك إلى القيام بهذا العمل تبعاً لمذهب الأنانية الأخلاقى .

لنرى أولا ما إذا كان يمكن إستخدام بعض الحجج للدفاع عن مذهب الأنانية الأخلاقى ، فمعظم الأنانيون الأخلاقيون يتصرفون بصورة أنانية بدون محاولة تقرير أى القضايا في صالح مذهبهم وأياها ليس في صالحهم ، وهم لا يهتمون بصدد الدفاعات والتفنيدات التى مع أو ضد رأيهم . وعلى كل ، إذا أرادوا الدفاع عن وجهة نظرهم ، فما الذى يمكن أن يقولوه ؟

ينبغي التمييز أولا بين الأناني الأخلاقي الشخصي ، والأناني الأخلاقي غير الشخصي . فالأناني الأخلاقي الشخصي هو ذلك الفرد الذي يقول أنه يجب أن يتبع إهتماماته بصورة مطلقة ، دون إهتمام بما ينبغي أن يفعله الآخرون ، أما الأناني الأخلاقي غير الشخصي فانه على العكس من ذلك يقول بأن الناس جميعا يجب عليهم أولا الإهتمام الشديد بما يفعلونه ، فإذا قال : « سوف أتبع إهتماماتي » ، فهو يقرر فقط ما سيفعله دون إلتنشآت للنظرية الأخلاقية على الإطلاق . ومن ثم ، فلا توجد بعد نظرية أخلاقية يمكن الدفاع عنها . فهو يقوم فقط بالتكهن بصدد الأسلوب الذي سيسلكه ، وأفضل دفاع عن التكهن هو أن يصبح حقيقيا .

ولكن إذا قال : « من الواجب على أن أسعى وراء مصالحى وإهتماماتى » فما التعليل الذي يقدمه لهذا القول ، ولنفترض أنه يجب على السؤال التالي « لماذا هذا خطأ » بقوله : « لأنه يؤدي إلى معاناة غير ضرورية » فإن مثل هذا التعليل بعد إجابة عامة ، لا تغطي هذا الفعل وحده وإنما تغطي أيضا كافة الأفعال المشابهة له ، فإذا كان هذا الفعل خاطيء ، عندئذ ستكون كل الأفعال المشابهة له في هذا الجانب المحدد أفعال خاطئة أيضا ، بغض النظر عما إذا كانت هذه الأفعال أفعالك أو أفعالي أو أفعال أى شخص آخر . ولكمك عندما تقدم سببا أو تعليلا عاما فهذا في الواقع يناقض قضية أو جدل الأناني الأخلاقي الشخصية . فلا يمكن عمل بيان أو قائمة بصدد كافة الأفعال ذات النوعية المعنية ، ولأنه يهتم بالأفعال الخاصة به فقط ، فهو لا يقدم أى شيء عن أفعال الآخرين . ونظرا لأنه أناني أخلاقي شخصي ، فلا يمكنه ذكر أية أسباب عامة أو النطق بمبادئ أخلاقية عامة ، وذلك تمسكاً منه بموقفه وحتى لو قال : « لأن كل الأفراد يجب أن

يتبعوا إهتماماتهم أو مصالحهم . فانه سيعد من النوع الأناني الأخلاقي  
اللا شخصي . والأناني الأخلاقي الشخصى يعلن جهارا أن سعادته فقط من بين  
سعادة كل الناس في الدنيا هي وحدها التي تستحق الكفاح والنضال ، لكنه  
لا يذكر سبب تميزه هذا ، لذا كان حديثه في الواقع صادقا ، فيستطيع كل  
فرد و ليس هو فقط ، أن يبذل قصارى جهده للسمو أو الإرتقاء بسعادته  
وخيره الذاتي ، لكن ما يريده الأناني الشخصى هو أنه يجب أن نهمل سعادتنا  
وخيرنا من أجل سعادته وخيره .

ولنا أن نسأل الآن عن المبررات التي من المحتمل أن يقدمها لتعويض هذا  
الزعم الغريب ؟

أ - قد يقول أننى وحدى الذى يجب أن يكون موضوع الإهتمام  
دون كل الناس ، فربما يكون هو أكثر الناس نبوغا وذكاء فى العالم أو  
أكثرهم قوة أو إخلاصا . ولكن في المقام الأول ، يمكن للمرء أن يتساءل  
عن السبب الذى يدعو لتملكه كل هذه الخصائص الذى تجعله موضع كل هذا  
الإهتمام . وفي المقام الثانى ، يمكن للمرء أن يشير إلى أنه حتى لو أمتلك تلك  
الخصائص الآن ، فقد يمتلكها فرد آخر فيما بعد ، فقد يظهر من هو أكثر  
ذكاء أو نبوغا منه . ومن خلال هذا المعيار أو المقياس سيحوز هذا  
الشخص الجديد الإهتمام المطلق . ( بمعنى آخر فانه سيرضى ويوافق على  
المبدأ العام ) وهو أن « أى فرد يحصل على خواص أكثر من أى فرد  
آخر ، يجب أن يحصل على الإهتمام والرعاية المطلقة » . وهكذا ستكون  
وجهة نظره مردودة ضده .

ب - ولكن قد يقول الأناني الأخلاقي الشخصى « هناك مخرج لهذه

المفضلة . فيمكننى أن أدافع عن هذا الموقف بصورة أخرى ، إننى لن أقول بأن وضعى فى مركز الاهتمام بسبب امتلاكى لخاصية قد يملكها غيرى بصورة أكبر ، ولكننى سأقول فقط أننى أستحق الاهتمام المطلق لأننى « أنا هو أنا » . وبالطبع لن يفلح هذا النوع من التفكير أيضاً .

حقاً أن جون جونس هو شيء ما يصدق فقط على جون جونس ، حتى ولو لم يعد جون جونس أكثر أشخاص الدنيا نبوغاً ، فهو ما يزال جون جونس ، ولكن يمكن أن يقال نفس الكلام بالضبط عن أى فرد آخر . فكونك سام سميت هو شيء تنطبق حقيقته وصدقه على سام سميت . فحجة « أننى أستحق الاهتمام لأننى أنا هو أنا » هى شيء يمكن لأى فرد أن يقدمه لو كانت حجة صادقة ، وعند ما يكون ثمة شيء ما صالحاً فى قيمته الذاتية ، فإنه لا يكون صالحاً فقط عند ما يمتلكه جونس . لكنه قد يكون صالحاً فى قيمته الذاتية أينما يحدث وبالنسبة لأى شخص ، ومن ثم لا يمكن استخدام قياس جونس بصدق الخير فى قيمته الذاتية كى يقوى إستنتاجه فى أن مصالحه الخاصة يجب أن تكون موضع كل الاهتمام .

وعلى كل قد يقول « الأنانى الأخلاقى للشخصى » ، إننى لم أعنى سعادتى فقط من بين كل السعادات النعائية والمحتملة فى الدنيا ، لأنها خيرة فى قيمتها الذاتية . إننى كنت أقصد فقط أن سعادتى خيرة فى قيمتها الذاتية « لصلحى » ، وسعادتك خيرة فى ذاتها لصلحك ، وينطبق هذا على كل فرد آخر . وبالطبع ما دام قد قال ذلك ، فإنه لم يعد أنانى شخصياً ، بل سيتحول إلى أنانى لا شخصى ، نظراً لأنه عموماً وجهة نظره لتشمل كافة الناس الآخرين بما فيهم هو نفسه أيضاً .

دعنا نرى الآن ما قد يقوله الأناني الأخلاقي اللاشخصي عند ما يقوم بالدفاع عن وجهة نظره .

٢ - من المؤكد أن الأناني الأخلاقي اللاشخصي يبدو أكثر معقولية من الأناني الأخلاقي الشخصي . ولكن دعنا نفحص بدقة ما يعنيه الأناني الأخلاقي اللاشخصي من أقواله . فإذا كان يؤمن بأن السعادة ( أو أى شئ آخر ) خير في قيمته الذاتية ، فما هي الإضافة التي أضافها عندئذ بكلمتي « لك » و « لي » ؟ وإذا كانت السعادة خيراً ، أليس خيراً لا يهم في شئ من يملكها أو تكون لديه ؟ فكلمتي « لك » و « لي » ؟ تستخدمان عن قصد في سياق القيم « الوسيطة » . فمثلاً « الانسولين صالح لك لأنك مريض بالسكر ، لكنه غير صالح لي لأنني لست مريضاً بهذا المرض » . فهذه العبارة تعني فقط أن استخدام الانسولين هو وسيلة لتحقيق غاية معينة في حالتك وليس في حالتي . وعبارة « صالح Good For » تساوي عبارة « صالح كوسيلة نحو » . ولكن ما الذي تعنيه العبارة عند ما يكون ما تناقشه ليس وسيلة نحو أى شئ ؟ أى عند ما تكون السعادة وهي خير في ذاته مرغوبة أو مطلوبة لما معنى أن تقول إنها صالحة لفرد ما وليست صالحة لآخر ؟ إن هذا لا يمكن قبوله إلا إذا كانت السعادة مجرد وسيلة وليست خيراً في ذاته .

ولكن قد يعترض الأناني الأخلاقي اللاشخصي قائلاً « ما زلت لا أشنى ذلك » فما أعنيه هو أن عبارة « معادتي في صالحى » تصدق على وانكها لا تصدق على غيرى .

فما الذى يعنيه الأناني الأخلاقي اللاشخصي في هذه المرة ؟ كيف تكون



نفس العبارة صادقة وزائفة في وقت واحد ؟ حقاً إن ثمة منغصة في الحجرة ، وأن القول بأن هذه القضية صادقة مرة وكاذبة مرة أخرى هو قول لا يمكن قبوله ، ومن المراء القول بأن العبارة صادقة لي وزائفة لك . ( وقد يقصد بذلك شيء مختلف تماماً وهو بالتحديد ، أنني أرى منغصة في الحجرة ولكنك لا تراها . فبالطبع قد تكون هذه العبارة صادقة ولكن إذا كانت صادقة إلى حد أنه يمكنني رؤيتها ولكنك لا تستطيع ذلك ، فإنه أيضاً من الزيف أنني أراها وأنت لا تراها ) . وينطبق نفس الشيء على العبارات المختصة بي وبك . فإذا كان يصدق أن اللبن صالح لك ( أي يحنط صحتك ) فقد يصدق أنه غير صالح لي لأنه يؤلني .

دعنا نوضح الأمر على هيئة القضيتين التاليتين : -

١ - اللبن يساعد على بناء الصحة .

٢ - اللبن لا يساعد على بناء الصحة .

فإذا كانت العبارتان صادقتان ( لأنهما قد يكونا كذلك إذا كانت لدى حساسية من شرب اللبن ولكن ليس لديك أنت هذه الحساسية ) عندئذ تكون ( واحدة ) صادقة بالنسبة لي و ( الأخرى ) . صادقة بالنسبة لك وينطبق نفس الشيء إذا كانت إحداها أو كلاهما زائفتان وعند ما تميل إلى القول بأن العبارة صادقة لك وزائفة لي فما تملكه بين يديك عبارتان لم تقم بالتمييز بينهما . وهكذا قد تميل إلى القول بأن « مذاق المحار لذيق » عبارة صادقة لك ( نظراً لأنك تحب المحارات ) وزائفة لي ( نظراً لأنني لا أحب المحارات ) فالحقيقة هي أن هناك عبارتين إحداهما تحب أنت فيها المحارات ( وهذه عبارة صادقة ) والعبارة الأخرى لا أحب أنا فيها المحارات

(وهذه عبارة زائفة) . ولكن العبارة الصادقة ليست صادقة بالنسبة اليك فقط، وليست العبارة زائفة بالنسبة لي فقط، فالعبارة الأولى صادقة ببساطة، والعبارة الثانية عبارة زائفة ببساطة. فواحدة صادقة والأخرى زائفة (كافي المثال) عند ما تكون العبارتان بصددي أو بصددك لكن يمكن أن يشارك في الحكم بصدقهما أو كذبهما الآخرون .

ومع ذلك قد يبرأ الأناني الأخلاقي اللاشخصي نفسه مرة أخرى عن التهم التي وجهناها إليه . فقد يقول « إنني لا أعني الحديث عن « الخير لك » و « الخير لي » ، كما لو كنت أتحدث عن أشياء صالحة في قيمتها الذاتية ، كما أنني لا أقصد أن تكون العبارة الواحدة صادقة وكاذبة ، إن ما أقصده هو أنها تكون صادقة لفرد وزائفة أو كاذبة بالنسبة إلى فرد آخر . وأنني أرتب على هذا النتيجة القائلة « لتبحث عن سعادتك المطلقة ولا تبحث أنا عن سعادتي المطلقة » . إن ما أعنيه هنا هو : —

أن أفضل سياسة لكل فرد هي أن يبحث عن صالحه المطلق فكل فرد سيكون سعيداً بهذه الصبورة ، فالعالم سيكون أفضل لو استطعنا أن نعيش فيه دون أن يتدخل الناس في شئون بعضهم البعض . ونحن إذا نظرنا إلى الأمر من كل الزوايا لوجدنا أن العالم سيكون مكاناً أكثر سعادة ، وإذا أطلق لكل فرد حرية البحث وراء مصالحه الخاصة وتجاهل مصالح كل فرد آخر ، وطبقاً لذلك ، فمثل هذه الحالة السائدة هي مما أوحى بها في النظرية الأنانية .

ولنا أن نبحث الآن في القول الذي يقرر بأن سعادة العالم ستكون

أكثر لو سعى الناس وراء مصالحهم دون التدخل في شئون أو مصالح الغير . الواقع أن هذا القول في صالح « مذهب الفردية البحتة » ولكن هل حقيقى أن كل فرد منا يسعى وراء سياسة « العزلة الرائعة » فيما يتعلق بمصالح الآخرين ، وهل سيكون بذلك سعيداً كلية ؟ نعم سوف نبحى مزايا معينة ( من حرية عدم التدخل ) ولكن هل ستستحق هذه المزايا هذا الثمن ؟ كان يمكن أن يكون ذلك مقبولا تماما في مرحلة العبيد والقيصر عندما أستوطن الناس فى مناطق شاسعة و كنت أملك منطقة شاسعة وتملك أنت منطقة شاسعة أخرى . هنا يمكن أن تكون سياسة عدم التدخل هى أكبر شئ يبعث على السعادة ، على الأقل كان بإمكان هذه السياسة أن تمنع الاحتكاك على الرغم من أنها بالتأكيد كانت تسبب الوحدة ، ولكن حتى لو تجاهلنا الحاجة إلى الاجتماع بالآخرين والحياة الأسرية ، فمثل هذه السياسة ، تكون سياسة مدمرة فى مجتمع معقد مثل مجتمعنا الذى تتداخل فيه كل وحدة مع الوحدات الأخرى ، فصائر الناس اليوم ترتبط ببعضها البعض ، لأننا نتراحم معا ، ونظرا لأننا نريد إنجاز أشياء فقط من خلال التعاون مثل الصناعة والزراعة والائتمان السريع والامداد بالطعام ، فان مثل هذه السياسة ذات الاستقلال الكامل ( على كل شخص أن يصنع بنفسه ملابسه وطعامه ومسكنه وسائر متطلباته ) ستنتج عنها فوضى كلية . فعدد الناس الكائنون على هذا الكوكب اليوم ، لا يمكن لهم الاستمرار فى الوجود ، إذا كان كل فرد منهم منعزلا تماما عن الآخرين . فعبارة جون دون John Donne « ليس الإنسان جزيرة منفصلة » أصدق بكثير اليوم عن الوقت الذى كتبها فيه . ويمكن أن نقول عن عالم اليوم بصراحة اصطلاحية أكثر « إذا لم نشق معا سنشقى كل على حدة » .

إن أى شيء يمكن أن يقال بصدد القيمة الجوهرية للاستقلال الكامل ،  
لكن ماهو السبب أو المير الذى يقدمه الأناى الاخلاقى للشخصى لهذا  
الموقف ؟ فهل هو سبب أناى ؟ لا ليس ذلك على الإطلاق . فهو لا يكتفى  
بالقول بأن « العالم سيحتوى على سعادة أكبر إذا عمل الناس كذا وكذا »  
ولكن يقول « بأن السعادة شيء صالح ، ليست سعادته بل سعادة العالم كله »

إن هذا النقاش لا يعبر عن وجهة نظر الانانى . لكنه يعبر عن المذهب  
النفى كما سنعرضه فيما بعد . أنه يتفق مع النفعيين فى أن السعادة العامة خير ،  
لكنه يختلف عنهم فى قوله أن الوسيلة التى تؤدي إلى هذه السعادة وسيلة أناية  
تستهدف تحقيق صالحه بصورة مطلقة ، فهو أناى بالنسبة للوسيلة ثمولى  
بالنسبة إلى الغاية .

### فقد مذهب الانانية الاخلاقى

دعنا نعود إلى الجزء الباقى من مناقشتنا لمذهب الانانية الاخلاقى . وإذا لم  
نستطع تقديم دفاع جيد عن هذا المذهب ، فهل نستطيع القيام بهجوم فعال  
عليه ؟ لننظر الآن فى أوجه النقد الموجهة إلى هذا المذهب :-

١ - يأخذ النقد الأول الشكل التالى « فتبعاً للانانى يجب ( بمعنى أنه من  
واجبى ) أن أنمى اهتمامى أو صالحى فقط . ولكن ينبغى أن نميز بين  
الواجبات Duties وبين الاهتمامات أو المصالح intrests فعندما أسمى  
من أجل رفاهيتى الانانية قد يكون ذلك من صالحى ولكنه قد لا يكون من  
واجبى . وقد يكون من صالحى إنقاذ حياتى حتى لو هلك مئات الأفراد  
نتيجة لذلك ، ولكن هذا لا يعنى أن من واجبى أن أقوم بهذا العمل .

فخطأ الاناني هو الخلط بين الواجب والمصلحة وهو حين يقول أن من واجبي تطوير مصلحتي فإن ما يقصده بالفعل هو أن من صالحى أن أقوم بهذا العمل .

من الطبيعي أن يتحدث أغلب الناس عن أداء الواجبات نحو الآخرين لكن الاناني لا يفعل ذلك ، فهو يتحدث فقط عن مصالح ومراماة المصلحة .  
و حين يتحدث كثير من الأنانيين عن الواجب فهم يتحدثون فقط بصدد المصالح ( ما يتفق ومصلحتي ) . ولا يكاد الحديث عن الواجب ينتمى إلى رأيهم أو موقفهم ، أنهم يترجمون فقط كلمة المصلحة أو الاهتمام إلى كلمة الواجب للتضليل بها وحسب .

قد سلم الاناني ظاهريا بهذا الجدل . وقد يقول : إننى لا أتحدث عن الواجب ولكننى أتحدث فقط عن مصلحتى ، فما الاختلاف الذى يحدث من جراء ذلك ، إننى أسير على ما يرام بهذا الأسلوب فلماذا يجب أن أتحدث عن الواجب ؟ لماذا ينبغي على أن ألعب مباراة اللغة من خلال تمييز شيئين وهما الواجبات والمصالح ؟ يمكن أن نصف الاناني بأنه أعمى أخلاقيا إلى حد أنه لا يمكن أن يفهم الاختلاف بين المصلحة وبين الواجب . ويمكن أن نطلب منه مرة أن يبحث فى أعماق ضميره عن شئ ما قد فقده ؟ لكنه لن يرى مع ذلك إلا مصالحه .

٢ - ويمكن أن نوجه النقد الثانى إلى مذهب الأنانية الأخلاقى من خلال محاولة تقييده بأسلوب مختلف أفرض أن ( أ ) و ( ب ) مرشحا للرئاسة إحدى الدول فإن مصلحة ( أ ) تكون غير مصلحة ( ب ) قطعاً والعكس صحيح . ويكون من واجب ( أ ) أن يتخلص من ( ب ) وإن لم يفعل ذلك

لقلنا أنه لم يَقم بواجبه ، وعلى ( ب ) أن يعمل على إحباط خطط ( أ ) وإلا لقلنا أنه لم يَقم بواجبه أيضا . ومع ذلك يمكن إعتبار تخلص ( أ ) من ( ب ) وإحباط ( ب ) لعمل وخطط ( أ ) عملاً خاطئاً . ومن ثم يكون الفعل الواحد خطأ من الناحية الأخلاقية وليس خطأ في نفس الوقت ، وهذا ما لم يمكن قبوله منطقياً .

وهذا شيء سخي في الواقع نظراً لأن الأخلاق مخصص لها أن تطبق في مثل هذه الاحوال بالتحديد تلك الحالات التي يحدث عليها تصارع في المصالح . ولكن إذا كانت الأخلاق الانانية تهتم بصراعات المصلحة فإنها تكون عرضة لهذا القدر . ونظراً لأن مذهب الانانية الاخلاقي لا يطرح حلاً لصراعات المصالح فبناء على ذلك لا يمكن عدّه مذهباً أخلاقياً سديداً ، فهو لا يعقل في كثير من جوانبه ، وهو مهتم بأنه حاصل على تناقض داخلي ، ولنتنظر في هذا الأمر : -

١ - ليس هناك ما هو أخطر من اتهام نظرية بأنها متناقضة تناقضاً داخلياً . وعلى كل ، إذا أمعنا النظر فيها ، لوجدنا أن المثال الحالي يبدو أنه لم يعد مثالا لمثل هذا التناقض . فعندما نقول بأن فعلاً واحداً ونفس الفعل صادق وكاذب في وقت واحد ، فكأننا نقول أن الفعل صائب وليس صائب . وهذا هو ما نطلق عليه التناقض . فمثلاً عندما نقول بأن يوليوس قيصر كان خاطئاً وصائباً في نفس الوقت ، فهذا في مضمونه تناقض ولكن المثال الموجود هنا ليس كذلك المنشود الذي يتحدث عن فعل واحد ونفس الفعل ، فهناك إعلان أحدهما أداء « ب » والآخرة قام بأدائه ( أ ) هما إعلان من نوع واحد وبالتحديد من نوع القتل المتعمد أو إذا فصلنا القول ،

أحدهما ومن لقتل متعمد والآحر محاولة لمنع هذا الفعل ، وإن كان في تلك الحالتين ليس هناك تناقض متضمن في مثل هذين الفعلين المتعمدين ، ولا يهم إذا كان الفعلان صائبان أو لا إن ما يهمنا هنا هو وجود فعلين ، ولهذا السبب نقول أننا لسنا أمام حالة بها فعل وأن نفس الفعل يتصف بالصواب والخطأ في الوقت نفسه .

٢ - دعنا نفحص اعتراض باير Baier وهو أن مذهب الانانية الأخلاق لا يملك القدرة على حل صراعات المصالح ، في حين أننا نتوقع من النظرية الأخلاقية أن تحل هذه الصراعات . فمثلاً إذا كان السيد ( أ ) والسيد ( ج ) يرغبان شيئاً واحداً ، فنحن نتوقع من النظرية الأخلاقية أن تخبرنا ( بالطبع من خلال الارتباط مع قضايا أو مقدمات تجريبية ) أيهما يجب أن يحصل على هذا الشيء مثلاً نتوقع هذا القرار من أي قاض . فالقاضي لا يحتمل أن يستخدم مذهب الانانية الأخلاق كسلوب في تسوية مثل هذه الحالة ، لأنه إذا أراد كل من أ ، ح نفس الشيء ولا يستطيعان مع ذلك امتلاكه ، فعلى القاضي أن يقرر لمن يكون هذا الشيء وذلك ضد مصلحة واحد منها ، ومذهب الانانية الذي يقول على كل فرد أن يتبع السعى وراء صالحه الخاص لا يمكن أن يقدم أي أساس لتسوية النزاع . وهنا يبدو أن هذا الاعتراض نقد جاد .

كيف سيكون رد فعل الاناني على هذا الاعتراض ؟ هذا ما سوف نبينه الآن :-

١ - أن الاناني الأخلاق الشخصي لن يكون مضطرباً على الإطلاق

بمحدد هذا الاعتراض . فواجبه الأوحـد ( كما يتصوره ) هو السعى والبحث وراء مصلحته سعيًا مطلقًا . فإذا حدث وكان ( أ ) فانه سيعمل أول قتل ( ب ) ولو كان ( ب ) سيعاـول قتل ( أ ) أو يحاـول إخفاق محاولـات ( أ ) لقتله . وإذا لم يكن ( أ ) و ( ب ) فلن يشغل نفسه بالزراع بطريقة أو بأخرى ، ولكن إذا كان هناك شيء في هذا الزراع يخصه فسوف يشغل نفسه به . فإذا كان سيكسب مالا إذا فاز ( أ ) لكي يحصل على المال فانه يؤيد ( أ ) . وإلا سيميل ويتجاهل ببساطة صراع المصالح . وأنت قد تسأل : « أليس من الواجب أن يكون لدى النظرية الأخلاقية وسيلة لتقريب ما يجب عمله في حالة صراع المصالح ؟ وإذا كان الأناثى الأخلاقى الشخصى سيسدى نصيحة لـ « أ » أو « ب » ، فماذا يقول ؟ » .

الواقع أن هذه النصيحة إن لم تؤد إلى صالح ما للأناثى ، فانه لن يضايق نفسه ولن يسدى النصيحة لأى من الجانبين ، أو أن يحاول مساندة قضية أحدهما . وإذا سأل عن نصيحة بمحدد هذه المسألة فمن المحتمل أن يقول : « اغربوا عنى إنكم تسببون الضيق لى » .

٢ - كيف سيتعامل الأناثى الأخلاقى الشخصى مع هذا الاعتراض ؟  
فوجهة نظره كما تتذكر هي أنه يجب أن يسعى وراء مصلحته وحدها ، كما يجب أن يسعى كل فرد وراء مصلحته . وماذا سيفعل بمحدد مثال : « أ » و « ب » ؟ إنه سيعاـول توجيه النصيح لـ « ب » كي يحاـول الفوز على « أ » بأى وسيلة مها كان نوعها ، وينصح « أ » بصورة تلقائية كي يفوز على « ب » بأى وسيلة مها كان نوعها . . . معنى آخر سينصحها بتسوية الامر من خلال قوة الدهاء وقد يفوز الإنسان الأقوى والامهر . فهل



نصيحته لـ « أ » تناقض نصيخته لـ « ب » ؟ لا ليس مطلقا ، فهو يبحث كل واحد أن يحاول إحراز النصر على الآخر ، ونصيخته لا تختلف كثيرا عن ذلك الشخص الذى يقول للمريقين متنافسين أن يفوزوا بالمباراة ، فهو لا يشرع فى تسوية حالة من صراع المصالح ، ولكن يخبر كل متسابق ببساطة أن يحاول تحقيق النصر على الرغم من أن واحدا فقط منها هو الذى سيفوز .

وحق الآن يبدو أن ليس هناك صعوبة تواجه الانانى الاخلاقى الشخصى ، ولكن كإنانى أخلاقى لا شخصى فهو يواجه صعوبة فى الاتناع برأيه ، لانه يقول عن الآخرين ، وليس عن نفسه فقط ، أنهم يجب أن يتبعوا مصالحتهم بصورة مطلقة ، فاذا رأى « أ » سيحاول أن يحثه على كسب « ب » ، وإذا رأى « ب » سيحثه على كسب « أ » ، كما رأينا من قبل . إذا كان الانانى الأخلاقى اللا شخصى ينصح الآخرين بالسعى وراء مصالحهم الخاصة فإن نصيخته لا تتدخل فى ترقية اهتمامه ، ومع ذلك فهو ليس ملتزم من خلال مذهبه أن يسعى وراء مصلحته كلية ، فإذا كان ينصح « أ » أو « ب » ولم يحدد أحدهما مصالحه الخاصة ، فإن هذا ليس بالمشكلة . ولستكنى إذا أسديت النصيح إلى منافسى التجارى فقد يتأذى هذا بى إلى الخروج من عملى التجارى ؟ فمن أجل مصلحتى الخاصة ، يجب أن أحتفظ بمذهبي الانانى لنفسى خشية أن يستخدمه الآخرون ضدى . فلهذا السبب فإن الانانى الأخلاقى اللا شخصى قد يفضل ببساطة الاحتفاظ بشورته ولا يقوم بالنصح للآخرين مطلقا . وفى هذه الحالة فانه يهرب من الصعوبات مثلما فعل الانانى الاخلاقى الشخصى ، وسوف يسعى وراء مصلحته بغض النظر عن يقوم بمعارضته ، وفى الوقت الذى يسدى فيه النصيح للآخرين كإنانى

أخلاقى لا شخصى فاته مع ذلك ، سيوجه لهم النصيح من أجل مصالحهم فقط عندما لا يجد خطورة منهم عليه .

وهكذا فإذا كنت تواجه الخطر كإنانى أخلاقى لا شخصى ، عندما تقوم بإسداء النصيح للآخرين ، فعندئذ وعندئذ فقط ، سوف تشعر بالصراع بين تنمية مذهبك الأنانى وبين تنمية مصالحك الخاصة ، التى ستضيق إذا قام الآخرون بالسعى وراء مصالحهم على حساب مصلحتك .

٣ - وعلى كل ما يزال هناك وجه نقد ثالث لهذا المذهب : إفترض أنك أنانى أخلاقى لا شخصى تقترح على أقرانك سلسلة من الأفعال ، فالصديق يسألك عما يفعله ، فتجيبه أنت : « أن تنمى مصالحك الخاصة بصورة مطلقة ، فإذا أراد « ب » التغلب عليك مزقه إرباً ، وحتى لو إستطعت إنقاذ حياة « ب » من خلال إشارة من إصبعك ، فليس هناك سبب يدعوك للقيام بهذا العمل ما دام لا يحقق مصلحتك » . وإذا سألك الصديق « ب » ماذا تعتقد أنه سيفعل ، فأنت تقول له : « نمتى مصلحتك بصورة مطلقة ، وإذا حاول « أ » التغلب عليك مزقه إرباً حتى لو إستطعت إنقاذ حياة « أ » بإشارة من إصبعك ، فليس هناك سبب يدعوك للقيام بهذا العمل ما دام لن يحقق مصلحتك الخاصة . إنك تقدم فمس النصيحة لمعارفك الآخرين .

إفترض الآن أن هناك فرداً سمحك تقول كل هذه الأشياء ، فقد يتعجب ( لسبب وجيه ) لأنك حين نصحت « أ » بأن يفعل ما يريد تجاهلت مصلحة « ب » بحيث إعتقد من يراك بأنك صديق لـ « أ » وعدو لـ « ب » ،

وحيثما نصحت « ب » بعد ذلك أن يفعل ما يريد ويجاهل « أ » فيستنج  
المشاهد لك أنك صديق لـ « ب » وعدو لـ « أ » . ولكن من أنت علي أية  
حال ؟ إنك تبدو للفرد المشاهد كما لو كنت مريضا ، أو كما لو كنت لا تهتم  
إلا بهن هو أمامك ، غير واضح في إعتبارك ما هو غير موجود أمامك منهم  
في التو واللحظة ، وهذا ما قد يفسر تفكير المفاجيء في إتجاهاتك .

إن الشيء الغريب بصدد تفكيرك ، هو إنك تبعا لمذهب الأنانية  
السيكولوجي ، لا تعد شخصا تغير الإتجاهات ، فهذا يعتبر تعبيرا متسقا لإتجاه  
واحد طبقا لمذهب الأنانية السيكولوجي . فعندما يكون « أ » موجودا فإن  
« أ » هذا هو الذي يهتك في هذه اللحظة ، ولكن في لحظة أخرى عندما  
يكون « ب » متواجدا ، يصبح هو موضع الأهمية ، أفليس هذا موقفاً  
غريباً ؟ لتأمل هذا الحوار . -

X : هل تعني أن الأناني الأخلاقي اللاشخصي يقدم لـ « أ » و « ب »  
توجيهات غير متسقة مع بعضها البعض .

Y : إنه يحاول دفع ( أ ) لقهر ( ب ) ويقول لـ ( ب ) بأن يحاول قهر  
( أ ) . وكما رأينا من قبل فتلك النصيحة غير متسقة ، فكلاهما يمكنه أن  
يحاول قهر الآخر .

X : إذن أين نقطة إعتراضك ؟

Y : النقطة هي أننا لدينا حالة من الإتجاهات غير المتسقة مع بعضها البعض .  
فالأناني الأخلاقي اللاشخصي له إتجاه واحد نحو ( أ ) عندما لا يكون  
( ب ) موجوداً ، وإتجاه واحد نحو ( ب ) عندما لا يكون ( أ ) موجوداً ،

ففي الاتجاه الأول يؤيد (أ) وفي الثاني ضد (أ) ، وأنا أسمى ذلك سلوك غير متسق .

X : أننى لا أرى هذا السلوك غير متسق على الإطلاق ، أنظر ، لنفرض أنه جمع (أ) و (ب) و (ج) و (د) الخ معاً في وقت واحد ، عندئذ ينصح صاحبنا الأناني كل هؤلاء ببساطة كي يتبعوا مصالحهم الخاصة . أنه هنا لا يخفى عن أى واحد منهم نهيته بل هو يطلب من كل منهم أن يبنى مصلحته ضد مصلحة الآخرين جميعاً .

Y : ولكن تفسيرك لا يغير الموقف . فإذا كانت الأناني الأخلاقي اللاشخصي يرى كل فرد على حدة ، فهو يقول « أ » أنه وحده هو الذي يهيم ، ويقول « ب » نفس الكلام وهم جراً . فهذه النصيحة غير متسقة . وإذا كان إراهم كلهم معاً ، فما يقوله لهم هو أن كل واحد منهم فقط هو المهم ، فعدم الإنساق هنا أكثر عجاجة . لا يمكنك أن يكون لديك أربعة أفراد كل منهم هو الوحيد الذي يهيم ، أكثر من أن يكون لديك أربعة مقاعد كل منها هو المقعد الوحيد في الحجرة .

X : حقيقى أنه لا يمكن أن يكون لديك أربعة أفراد كل منهم الوحيد الذي يهيم ، ولكن ما ذا يقصد بكلمة « يهيم » ؟ فإذا كانت تعنى أن كل فرد له أهمية مطلقة فاعتراضى يكون صادقاً هنا . ولكن ربما يقصد بكلمة « يهيم » أن كل شخص له أهمية مطلقة في ذاته أو إذا كنت تعترض على هذا المصطلح فكل شخص يجب أن يتصرف كما لو كانت له أهمية منفردة بذاتها ، فسوف تعترف من خلال هذا التفسير بعدم وجود تناقض .

Y : ولكن بالتأكيد هذا ما لا يقوله الأناني الأخلاقي اللاشخصي ،

فسيقول « أ » إننى آمل أن تغلب أنت ، وسيقول « ب » إننى آمل أن تغلب أنت فكيف يأمل بأن يتغلب كلاهما على الآخر ؟

X : إذا كان صاحباً الأنانى قال ذلك ، فسيكون رأيه غير متسق ، ولكن ربما لم يقل شيئاً من هذا القبيل على الإطلاق . فهو لا يقول بأنه يأمل بأن يتغلب « أ » على « ب » ، ويأمل أيضاً أن يتغلب « ب » على « أ » فى لحظة أخرى ، فهناك فرق بين القول « إننى آمل أن تغلب » وبين القول « حاول أن تكسب » ، فهو لا يمكن أن يأمل بصورة تلقائية أن يكسب العريقان فى وقت واحد ، ولكن يمكن أن يحث الفريقين على العوز . ثم ما هو الخطأ فى أن نأمل بأن كلا منهما لن يرفع إصبعه لينقذ حياة الآخر ؟ فربما كان هذا هو نوع العالم الذى يريده صاحبنا الأنانى . فقد لا تكون رغبته رغبة سارة ، ولكنها على الأقل لا تنقسم بعدم الانساق .

Y : حسناً سواء تصمنت عدم الانساق أو لم تتضمنه فهذا هو موقفه : فهو يأمل بأن كلاهما سيكسب ، أو أن كل فرد من الأفراد هو الوحيد الذى يهم ، وهذا ما تم تعنيه على أنه غير متسق . ولكن وجهة النظر الأضعف والأقل تشويقاً ، وهى تلك الفائلة بأن كلاهما يجب أن يحاول ، ما زالت وجهة نظر مقبولة ، فهى على الأقل تبدو متسقة .

### وجهة النظر الإعلانية The Moral Point of View

إذا كانت مذهب الأنانية الأخلاقى لم يتلق الضربة القاضية من تلك الانتقادات ، فقد تلقى بعض الضربات الساحقة التى لا يدركها الأنانيون الأخلاقيون مادة عند ما يفترضون المذهب بصورة ساذجة سريعة . وعموماً

فانه يبدو من خلال مناقشاتنا السابقة أن مذهب الأفانية الأخلاق لا يتفق مع وجهة النظر الأخلاقية ، ووجهة النظر الاخيرة لها أهميتها وينبغي أن نقوم الآن بتوضيحها .

إن وجهة النظر الأخلاقية ليست منزهة تماماً عن الغرض كما يظن مادة ، كما أنها ليست وجهة نظر محايدة مائة في المائة ، حقاً إنها وجهة نظر شاملة، ترى القضايا من كافة جوانبها ولا تلتزم بالاهتمام بمصلحة فرد بعينه بالذات ، في أي مجموعة ، فكل قاض من المفروض أن تتوافر فيه القدرة على الحكم في القضية بصورة محايدة ، بمعنى أن لا يكون متحيزاً أو منحازاً في أي نزاع ، وإذا لم يكن كذلك فانه لا يصلح أن يكون قاضياً ، فتأمل مثالنا في محكمة الطلاق ، فالزوج ينظر إلى المسألة من وجهة نظره ، فهو يريد حضانة الأطفال ، والزوجة تنظر إلى المسألة من وجهة نظرها ، فهي تريد أيضاً حضانة الأطفال ، وأصدقاء الزوج سيميلون إلى تأييد الزوج ، وأصدقاء الزوجة سيؤيدونها ، أما القاضي فانه يجب أن ينظر إلى القضية بحياد ، وبصورة تسمو على وجهة نظر الزوج والزوجة ، ولكن حقيقة الطبيعة البشرية هي أنه لا يوجد فرد يمكن أن يكون محايداً تماماً ، ومن هنا فالقاضي سيكون منحازاً إلى حاب ما رغبه عنه ، فسد ينحاز إلى جانب الزوجة لأنها جميلة ، أو إلى جانب الزوج لأن قصة طفولته مشابهة في بعض الأحوال لحياته هو شخصياً . ليس هناك شخص محصن ضد هذه التأثيرات ، ولكن يمكن أن يكون على الأقل مدركاً لها ويحاول تصحيح موقفه . وفي الواقع قد يحاول القاضي التراجع ، كـ ، يكون محايداً وحتى يقوم بتصحيح متطرف لهذه التأثيرات ، وقد يجعل القاضي القضية أكثر سوءاً بالنسبة للزوجة لأنه يؤمن بأنه يجب ألا

يكون حكمه لصالحها ، نظراً لجمالها وجاذبيتها . ويجب أن نضيف إلى ذلك أن الحياد لا يعنى أن على الفاضى أن يحكم على الطرفين بالخطأ أو بالصواب ، كما لا يعنى الحياد كذلك الحلول الوسط . ( فإذا قل شخص بأن  $2 + 2 = 4$  و  $2 + 2 = 5$  ، فالحل الصحيح الوسط يكون  $2 + 2 = 2\frac{1}{2}$  ، أمر خاطئ ) فلا بد أن يكون واحد من الجانبين صائباً والآخر خاطئاً ، ولا وسط .

ولكن على أى حال سيحاول الفاضى الفصل فى الدماوى ، ليس من وجهة نظر المختصين به . أو من وجهة نظر متحيزة ، ولكن من وجهة نظر المجايد الذكى ذو الضمير الحى . وبالطبع ليس من السهل عمل هذا ، خاصة بدون تمرس أخلاقى كبير وخبرة طويلة .

دعنا نأخذ مثالا آخر: هناك سكان مختلفون فى مدينة نيويورك لهم آراء مختلفة بخصوص تشييد جسر بروكلين مع جزيرة مستيتين . وأصحاب المنازل الذين يجب أن يجدوا أماكن ليعيشوا فيها ، كانوا يعارضون بشدة بناء هذه الكارى ، والسكان الذين يعيشون فى جزيرة مستيتين ، وأولئك الذين أرادوا أن يعيشوا ولكن لم يستطيعوا بسبب بطء خدمات الجسر ومهم أصحاب السيارات بصفة عامة ، كانوا يؤيدون بشدة بناء هذا الكوبرى ، ودافعوا الضرائب الذين لم يكن هناك احتمال أن يذهبوا إلى جزيرة مستيتين ، ولكن كان عليهم أن يدفعوا ضرائب زائدة لبناء الجسر كانوا ضد هذه الفكرة . فإذا كان مذهب الفلاسفة الأنانى هو الفلسفة الأخلاقية الوحيدة ، فلن يتكون هناك أى أسلوب لتسوية النزاع سوى أسلوب استخدام القوة . فقد كان من الممكن أن نقول لأصحاب السيارات . ( أيد بناء الجسر بقدر ما تستطيع ) والكى نحرم أصحاب المنازل من هذه الامتيازات أخيراً ( طارضى البناء

بأقصى ما تستطيع ) ، وهنا نحن لا نجد أنفسنا أمام سياسة شمولية ، وإنما سياسات محلية أو شخصية متصارعة المصالح ، ونجد ضغطاً من إحدى الجماعات على الجماعات الأخرى ، ولا دخل للأخلاق هنا . ومن الصعب للغاية الاحتفاظ بوجهة النظر الأخلاقية ، إذا كان هذا العمل يناقض مصالحنا الشخصية الخاصة ، فالإختبار الجيد للتعباد هو : هل تستطيع الإستمرار في نفس مسار الفعل حتى لو انقلبت القواعد؟ فانت تفعل من الكلام مع الشخص الذي يتعلم في كلامه والذي لا يتكلم بنفس السرعة التي تحب أن يتكلم بها ، فهل تعتبر أنه يتم تبرير هذا الانفعال إذا كنت تتعلم أنت نفسك في الحديث ، محاولاً عمل أقصى ما تستطيع كي تتحدث بأوضح وبأسرع ما يمكن؟ ولنفترض أنك سئلت كي تحكم النزاع بين ( أ ) و ( ب ) ، فبعد أن كنت في موقع ( أ ) أو ( ب ) فهل ما تزال تتصرف على نفس النحو الذي تصرفت به بعد أن علمت وعرفت ما لم تكن تعرفه من قبل؟

إن الأناشي الأخلاقي لا يمكن أن يقبل وجهة النظر هذه ، لأنه كأناني يقبل فقط وجهة نظره هو ، فهو يفعل ما في صالح غيره كلية وعند ما تصادم مصالحته مع مصلحة الآخرين ، فليس هناك مشكلة ، فعادة ما يحدث هذا التصادم . وينتصر بالطبع لصالحه .

وقد يقول الشخص الذي يؤيد وجهه النظر الأخلاقية «وماذا بعد ذلك؟» إنني أعرف ما هي وجهة النظر الأخلاقية ، ولكنني لا أرى سبباً وجيهاً لاعتناقها إذ لماذا يجب أن أعتنق الأخلاق أكثر من اعتناقي للمذهب الأنانية؟ فلماذا يجب على أن أعتنق الأخلاق خاصة بعد ما يكون مسار الفعل مؤدياً إلى التضحية الشخصية من جانبي ، ولماذا يجب أن أهتم بالآخرين ولا أهتم بنفسي



فقط ؟ ولماذا يجب على أن أهلك نسي من أجل الآخرين ؟ ونظراً لأن الأخلاق تتضمن دائماً عمل ما هو صائب ، حتى عندما يتعارض ذلك مع مصلحة المرء الخاصة ، فيصبح السؤال « لماذا يجب على أن أتصرف تصرفاً أخلاقياً ؟ ولماذا يجب أن أكون أخلاقياً عندما لا تكون هناك ميزة لي حتى لو كانت هذه الميزة ستتحقق على المدى الطويل ؟ »

عليها أن نبحث الآن عن إجابة شافية للسؤال .

« لماذا يجب علينا القيام بأفعال صائبة ؟ » .

إن السائل هنا لا يكر صواب أفعال معينة قد لا تكون في صالحه الخاص ، ولكنه يسأل عن ماهية العلاقة الموجودة بين صواب هذه الأفعال وإلتزامه بأدائها . فلنتراض أن شخصاً ما عرفته من سنين وقام بعمل أشياء كثيرة لك ، يسألك أن تعمل معروفًا سوف يستفد منك وقتاً طويلاً ومشقة ، في حين أن وقتك مشغول ومشحون ، ليس هناك شك في أن مساعدة شخص هو ما يجب عمله ، ولكنك تسأل نفسك : لماذا يجب عليك القيام بهذه المساعدة ؟

أ - الإهتمام بالذات A - Self - interest : إن أكثر الإجابات إعتياداً وشيوعاً للسؤال الآتي : « لماذا يجب علينا القيام بأفعال صائبة ؟ » هي : « لأنها تستحق أن تفعل ، أو لأن من صالحنا القيام بهذا العمل ، وأن من الشرف أن نقوم به » .

يقال أحياناً أن الشرف أفضل سياسة ، ولا شك أن أفضل سياسة هي تلك التي تعيدنا على المدى الطويل ، كن في عون الناس عندما تعوزهم مساعدتك

لأنهم سيعاونوك عندما تعوزك معاونتهم ١١

لكن هذه العبارة « كن في عون الناس » هي عبارة لا أنانية في أسلوب صريح تماما ولكنها مع ذلك عبارة أنانية ، فإذا كنت تعاون الآخرين لأن ذلك سيمنحك سكينه العقل فمضمونها ما يزال يعنى ، انك إذا لم تساعد أو تعاون الآخرين فلن تحصل على السكينه ولن يكون هناك أى التزام للقيام بهذا العمل . إذا كان هؤلاء الذين ينطقون بهذه الفتاوى لا يعونها من الوجهة الأنانية ، فانهم يفضلون سامعهم نظراً لأن الانطباع العام لدى الناس هو أن كل فرد يعمل لصالحه الخاص .

بالطبع يحتمل أن تقدم العدالة الكثير وقد يكون الأمر كذلك عندما تفعل أفعالا صالحة ، فأنت نفسك ستكون دائما التكايب بناء على ذلك .

لكن هل الفعل للصائب دائما ما يكون فى صالح فاعله؟ « لا » ، فكثير ما نسمع عن أن الخير عت صغيراً وأن اللصوص الكبار يتخلصون منه، ومع ذلك فهناك أناس كثيرن عظام وفلاسفة أخلاقيون وآخرون قد أجابوا على سؤالنا « بنعم » فلقدرأوا أنه عندما يتم دراسة كل العوامل على المدى الطويل، فالفضيلة تجزل العطاء وأن الجرعة لا تجزل هذا العطاء ، ودائما ما تجلب الأفعال الصائبة الفائدة إلى المفاعل وأول من اعتنق وجهة النظر هذه كان أفلاطون الذى قام بشكريس أطول حوار لديه وهو الجمهورية Republic لمحاولة إثبات وبرهنة هذه النظره .

دعا نرى باختصار أسلوبه فى الدفاع عن موقفه :

بإديه ذى بدء ، أنه لمى الأفصل لك وفقا لرأى أفلاطون أن تحيا حياة

مادة لكي تنال من خلال هذا الأسلوب إحترام جيرانك وأصدقائك .  
ولا نستطيع أن يكون لك أصدقاء إلا من خلال هذا الأسلوب ، فإن لم تكن من  
النوع الذى يستحق الثقة فيه ويدفع ديونه ويلتزم بوعوده ، فإن يثق فيك  
الناس الآخرون وستوقف معاملتهم معك أما إذا كنت تستحق الثقة سننال  
إحترام وتقدير أولئك الذين يعيشون من حولك ولهذا السبب ، إذا كنت  
تتوقع معاملة لطيفة من الآخرين فن الحكمة لك أن تسلك سلوكا طيبا نحوم .  
فإنك لن تأخذ إلا إذا أعطيت . وبالتأكيد يكن هنا السبب فى انسامك  
بالأخلاقية ، وهذا السبب سيجذب أغلب الناس إليك .

فى الحقيقة ، يحتمل أن يكون هذا هو السبب الرئيسى فى اتجاه الناس نحو  
الأخلاق تاركين مصالحهم الخاصة . ومع ذلك لا يحمل أفلاطون الكثير من  
خلال جدله لصالح الأخلاق ، فالرأى العام والتقدير العام لا يمكن الثقة فيها  
وهما طائشان ، فقد يحترمك جيرانك لأشياء لا يجب عليهم إحترامك من أجلها  
مثل حصولك على مليون دولار من وراء عملية قمار غير قانونية أو قد يحترموك  
لعدم تكوينك ثروة كبرى بأى وسيلة كانت أو قد يكون لك الحب لفضائل  
يمتقدون خطأ أنك تمتلكها أو قد يمتنونك لسيئات لم ترتكبها على الإطلاق .

وعلى كل فاذا كانوا يحبونك اليوم فقد لا يحبونك غدا على الرغم من أنك  
نفسك لم تتغير . ويقول أفلاطون أن سعادتك ينبغي أن تقوم على مميزاتك  
الحقيقية وليس على أساس التغير الدائم .

يؤمن أفلاطون بأن سعادة الإنسان فى أن يكون أخلاقيا بغض النظر عما  
إذا كان أصدقاؤه ومواطنوه يضعونه فى منزلة عالية أم لا . فالرجل الصالح  
يجوز لمن يكون أفضل سعادة بسبب توجيه الشتائم له لمظالم لم يرتكبها . وفى

الواقع يجعل أفلاطون مهمته في غاية الصعوبة عندما يرفض الاعتراف بأدنى مكافأة من العالم الخارجي كأساس لسعادة الرجل العادل .

فهو يسألنا أن نتخيل من ناحية ، رجلا عادلا يعتقد الناس فيه أنه ليس كذلك ومن ثم فهم يكرهونه وينبذونه بسبب مظالم وهمية لم يرتكبها . ونتخيل من ناحية أخرى رجلا ظالما بل ونموذج للشر لكنه ماهر جدا في خطته إلى حد أنه يعتقد بصفته عامة أنه أكثر الرجال عدلا ويمتدحونه لذلك ويقومون بتملقه ويتبعونه في حله وترحاله بسبب صلاحه الوهمي .

إذا كانت اثابات العدالة موجودة في إحترام المرء لآخوانه فالرجل العادل الذي يعتقد خطأ أنه غير عادل سيكون تعيسا للغاية والرجل الظالم الذي يعتقد خطأ أنه عادل سيكون أسعد البشر .

لا يستتج أفلاطون أن السعادة التي يتمتع بها الرجل العادل ليست نتيجة شيء ما لا يمكن الوثوق به وخاضعة للخطأ مثل آراء رفقاءه ، فالسعادة التي يمتلكها الرجل العادل هي نتيجة لشيء في داخله وليست نتيجة لشيء ما خارج ذاته مثل الشهرة والسعة والاحترام، فلا تتوقف سعادته على ما إذا كان الناس يحبونه أو يكرهونه ، يبجلونه أو يضطهدونه ، ولا تتوقف سعادته عما إذا كان غنيا أو فقيرا ، ملكا أو عبدا حتى لو كان في صحة جيدة أو مريضا .  
فمسعاداته تتوقف فقط على حالته الداخلية وهي حالة روحية بعته .

لما هذه الحالة الداخلية ؟

لقد قسم أفلاطون النفس الإنسانية إلى ثلاثة أجزاء :

العنصر العاقل Rational element الذي يتحكم في الأجزاء أو

العناصر الأخرى . والعنصر الروحي The spiritual element والذي تم تفسيره بصور متنوعة ولكن يحتمل النظر إليه بأنه نوع من الحث أو قوة الإرادة أو الغمير ، ذلك العرع التنفيذى الذى يحول القرارات التى تصل إلى العقل إلى أفعال

والعنصر الثالث هو العنصر الشهوانى The appetitive element ( الشهوات الجسمية ) التى ينبغى كبجها على الرغم من أن العقل لا يقدمها كلية . وهناك الكثير ليقال عن هذا التقسيم للنفس أكثر من الوصف المختصر ، ولكنه تقسيم مألوف وليس من الضرورى ذكر التفصيلات هنا عنه فالكائن البشرى كما يعرفه لنا أفلاطون هو ذلك الكائن الذى تلعب فيه العناصر الثلاثة دورها السليم فى كل متكامل ، فإذا تم ذلك كان سعيدا . ولقد وضع أفلاطون أحوالا للصحة النفسية مثلما يضع الطبيب شروطا للصحة الجسمية

فالفرء الذى لا يمتلك داخل نفسه شروطا لسعادته النفسية هو فرد تعيس ، ولا يهم مقدار الناس الذين يجعلونه أما ذلك الذى يمتلك بداخله تكاملا نفسيا فهو الانسان السعيد مهما كانت نظرة قومه إليه أو ما قد يفعلونه له .

من الواضح تماما ان علم النفس عند افلاطون قديم إلى حد ما . فالنفس لا تنقسم فى علم النفس الآن إلى ثلاثة اجزاء وعلاوة على ذلك يمكن اشارة تساؤلات لا تنحصر بصدد تطبيق علم النفس عند افلاطون على مواقف معينة . ولكن دعنا نتجاهل تلك الاعتراضات ونعلق باختصار على موقف افلاطون حتى الآن .

أ - هالك حقيقة معينة لا يمكن انكارها فى الموقف العام ، فبعض الناس

يتمتعون بما يمكن أن يطلق عليه المزاج أو الطبع السعيد Happy Temperment فهم سعاداء نسبيا بغض النظر عن نوعية هذه السعادة ، فيمكنهم التغلب على أسوأ المحاكات والحن التي تأتي بها الحياة ويخرجون منها تقريبا بدون ضرر ، في حين ان هناك انا آخرون لم ينعم الله عليهم بهذه الخصال أو هذه الطباع ، تطيح بهم تقلبات الزمن إلى الحضيض ، يصابون بالضربة القاضية فيما يختص بالسعادة من أشياء لا تسبب اى حزن المضايقة للشخص المتصف بالطبع السعيد .

ج - والى كتنا عندما نقول بأن سعادة كل فرد مستقلة تماما عن العوامل الخارجية فهذا يعتبر مبالغة فظيمة في القول ، وعلى الأقل فيما يختص بأغلب الناس على أغلب الأوقات ، فقد يكون الفرد سعيداً في وجود أسرته وأصدقائه وقد يكون تيمسا في غيابهم وفي موتهم . وقد يكون المرء سعيدا عندما لا يكون لديه هموم مالية ويتمتع بصحة جيدة ، وبالتأكيد يعيه الشقاء عندما لا يعرف مصدر وجبته القادمة أو عندما يعاني من ألم مستمر أو ضيق فهل يمكن أن يكون الفرد سعيدا عندما يقومون بتعذيبه على آلة العذيب ؟

إن مقدار توافق تكوينه الجيد ، ومقدار السعادة التي يكون عليها من خلال حالته المزاجية ، يرتبطان بلا شك بالمواقف الخارجية .

د - وعلى أية حال لم يتم الإجابة حتى الآن على سؤالنا الأساسي ففتح لو سألنا مؤقنا بأن السعادة تعتمد على حالة روح الفرد ولا تعتمد على حاله الخارجى ، فينبغى أن نسأل « ما علاقة كل هذا بالأخلاق ؟ »

أن ما ينبغى أن نبرهن عليه هو أن الرجل الأخلاقى هو رجل سعيد .

لمحتقى لو كان علم النفس عند أفلاطون صحيحا وحتى لو كان زعمه بصدد السعادة مسألة ترجع كلية للإنسان الداخلى أو الروح ، فما زال عليه أن يبين لنا أن الإنسان الاخلاقى هو ذلك الإنسان السعيد والإنسان اللاأخلاقى هو الإنسان التعيس . ويستمر أفلاطون فى عرض موقفه فيقول: أن هناك عدداً من الظالمين: هناك اللصوص المحطرين ، والأزواج القساء على زوجاتهم ، والنصابون الرخيصون ، والمنافقون المتدينون والديكتاتور الطاغية القاسى .

والديكتاتور الطاغية هو فى نظر أفلاطون ذلك الإنسان المسكون بالرغبة فى نيل سلطة وقوة مطلقة معتقداً انه إذا نال القوة أو السلطة على حياة مصائر الكائنات البشرية ، فسوف يكون أسعد البشر ، إلا أن أفلاطون يعتبره أكثر البشر تعاسة ، فى المقام الأول فان رغباته من ذلك النوع الذى لا يمكن إشباعه على الإطلاق فعندما ينال هذه السلطة ، يريد سلطات أكبر وعندما تحول له سلطات أكبر ما يزال يريد الأكثر فشهوة السلطة هى شهوة تطعم نفسها وتنمو على نفسها ولا يمكن إشباعها كلية وينطبق نفس الشيء على الاشباع الجنسى ، والطمع فى الذهب ، والرغبة فى الشهرة والفرد الذى يستسلم لهذه الرغبات فى محاولة لإشباعها ، طبقاً لرأى أفلاطون هو كمن يصبب الماء فى وعاء تتسرب منه المياه ، فكلما ازداد صلب الماء كلما ازدادت فتحة التسرب فى الوعاء المثقوب وكلما اضطررت إلى الاحتياج لماء أكثر كي تصبه ليعوض الماقد من التسرب وهكذا بلا نهاية . ومن الواضح أن الإنسان الذى يكرس حياته لإشباع رغباته التى لا يمكن إشباعها من خلال طبيعتها ذاتها لا يمكن أن يكون إنساناً سعيداً ، وفى الواقع يقول عنه أفلاطون انه أنفس رجل من بين كل رجال الدنيا فهو يعتقد بأن السلطة ستشبع رغباته فى حين انها

تزيد فقط من شهواته كثير جداً . ويستمر افلاطون في القول بأن الشخص الكفء هو ذلك الذى يبحث عن أفضل اسلوب يعيشه الفرد فى الحياة .

فالشخص الكفء الذى يفعل ذلك هو ذلك الشخص الذى مارس كل مصادر السعادة ، أما الطاغية أو العبد فهما ليسافى موقع يخولهما الحكم عن أفضل مصادر السعادة .

فالطاغية لا يعرف أى شىء عن مصادر السعادة المتاحة للرجل المفكر أو للرجل الذى يعيش أو يحيا حياة اخلاقية بدون التعدى على حقوق رفقائه ، لما يظهر بالنسبة للطاغية مؤقناً على أنه يقدم له أوج سعادته وهى الحياة اللااخلاقية ، هو فى الواقع أحط درجات السعادة .

ماذا ستقول بصدد هذا الجدل ؟ الواقع أننا قد لا نقبل افلاطون وصف افلاطون للطاغية على جميع الطغاة فهناك فروق فردية ومع ذلك فمن أجل الاختصار سوف نسلم بكل ما قاله افلاطون بصدد حياة الطاغية وحالة سعادته .

ولكن عن ماذا يظهر هذا الجدل ؟ أن الجدل يظهر شيئاً واحداً فقط وهو نمط الإنسان اللااخلاقى الذى يتحول إلى نمط غير سعيد لأنه لا يعرف المصادر الحققة للسعادة وهى المصادر الروحية والمثالية ويلجأ إلى إشباعات مادية لانتهى ولا تشبع أبداً وفى هذا تكمن تعاسته ولنا الآن أن ننظر فى هذا الموقف الأفلاطونى :

( ١ ) ليس ضروريا أن يكون أغلب ما نطلق عليهم بالاخلاقين هم أسعد الناس فهناك حجرات عثرة معينة تقف أمام هذه السعادة ليست موجودة فى



طبيعتهم ولكن ازالة الشرط غير المفضل لا يضمن وجود الشرط المفضل بصورة  
إيجابية أكثر مما يضمنه ازالة المصخور من الميدان أن يبعد في التربة خضبة  
وأن أفلاطون لم يطلما ولم يؤكد على أن الإنسان الاخلاقى دائماً سعيد بمعنى  
ان الاخلاق صالحة للسعادة .

( ٢ ) نعتبر قضية افلاطون الثانية مقبولة أكثر ، أو على كل أكثر إثارة  
للجدل هل الأخلاق شرط ضرورى للسعادة ؟ حتى لو لم تكن الأخلاق بمنفردتها  
كافية بضمان السعادة فربما انها شرط أو حالة سلبية بمعنى انه ربما لا يمكن نيل  
السعادة بدونها .

فيما يتعلق بمثال أفلاطون عن الطاغية وتطلعه إلى السلطة المطلقة فإن علم النفس  
الحديث دعم كثيراً من جدل أفلاطون . فالهجومون والقتلة واللصوص  
المحترفون والديكتاتور والطاغية الذى لا يسعى إلى شيء سوى إشباع  
شهواته للسلطة والقوة هؤلاء كما يتفق علماء الطب والنفس أفراد تعساء  
تعاسه عميقة تسير في عقولهم اللاواعية شبكات معقدة للصراعات الداخلية  
ولا سيما الدفاعات الشبيهة بالعدوانية ضد دوافع التمرد في الطفولة المبكرة  
المنخفضة بالصيغة الماسوخية . فإذا أراد المرء العثور على الناس السعداء فلا  
يحتمل أن يجدهم بين أعضاء « المافيا » قتل هؤلاء الافراد لا يعرفون السكينة  
الحقيقية للعقل فكلا ما يمكنهم عمله هو التآمر والتخطيط الشيطاني والقتل  
والهجازة بصورة مستمرة .

وهم لا يتذوقون على الإطلاق الأمان في الحياة ولا يشقون في أن أحداً  
لن يقتلهم مثلما قتلوا الآخرين وهم غرباء ممزقون داخلياً يكتبون في أنفسهم  
عقداً وصراعات لا تنهى ويشعرون دائماً بالخوف ويشعرون الدنوب .

فعلى المرء أن يقرأ فقط تواريخ حالات هؤلاء الأفراد فى كتب الطب النفسى ليقنع من جديد بوجهة نظر أفلاطون ، بدليل أوضح بكثير مما أورده أفلاطون وليعلم أن الرجل الأخلاقى وإن كان غير سعيد دائما فأن الرجل اللا أخلاقى شقى باستمرار .

إن هناك كثيرا من الناس اللا أخلاقيين تحولت حياتهم إلى شقاء بسبب ما يحملونه من مخاوف وأوهام ومشاعر الذنب التى يحملونها فى أنفسهم منذ سنوات طفولتهم المبكرة ويعاقبون أنفسهم على أفعال الطفولة يوما بعد يوم وربما يشعر الأخلاقى أكثر من اللا أخلاقى بالاماسة بشكل أكبر بسبب أفعال زهيدة أو هنات بسيطة .

إن ما نظهره هذه الملاحظة هو فقط أن للطب النفسى لا يكثر ভালفئات الأخلاقية وإن كان هذا لا يعنى أن الشخص غير الأخلاقى سعيد على الدوام .

فهى تبين لنا فقط مرة أخرى ما لاحظناه من قبل من أن الشخص الأخلاقى ليس سعيد دائما وأن الأخلاق ليست شرطا كافيا للسعادة رغم أنها شرط ضرورى . دعنا نستشهد بأمثلة قليلة لتوضيح هذه النقطة :

(١- ) غالبا ما نخبرنا الروايات أن الأخلاقيين من الناس والذين يقومون بجعل أفعال صالحة لا ينالون عنها ولو « مؤقنا » انايات أو مكافآت فيساعد الفرد كثيرا من الفقراء والمعوزين بالمال والتصريحة والوقت ، ويدعو أن الذين ينالون تلك المساعدات لا يقدررون ذلك عندئذ بعد سنوات فيما بعد عندما يكون المتصدق أقل توقعا لرد الخدمة له وأكثر إحتياجا لها ، يظهر واحد من هؤلاء الأشخاص السكتير بن الذين قام بمساعدتهم فجأة ويمس يد المساعدة له ( تذكر

مثلا كتاب تشارلز ديكنز الآمال العظيمة ( فشل هذه القصص نبث على الدفء حقاً وتبعث على العزاء وليسكن ماذا عن آلاف من هذه الحالات التي لا يجد فيها المتصدق واحداً من الذين تلقوا المساعدة منه وهو في أزمة حرجية أوفي أى موقف آخر؟ وربما يموت المتصدق بسرعة جداً دون أن يتلقى أى أنابه أو قد يتأخر قطاره للغاية جداً حتى يفوت الأوان .

فهذه المواقف تضى بدون تسجيل إلى درجة كبيرة لأنها لا تشد إحساسنا الرومانتيكى في الرغبة الشديدة في أن تتحول الأشياء بما تنفق ورغباتنا .

( ٢ ) هناك شقيقان احدهما عامل كادح والآخر متواكل . الشقيق الأكبر لم يستطع أن يتعلم وهو يعمل ليل نهار من أجل أخيه الصغير المعتاد أن يذهب إلى المدرسة . والأخ الأصغر على أية حال لا يستفيد من تعليمه ، وهو دائماً ما يقحم نفسه في مشكلات ، والأخ الأكبر معتاد على تخليصه من السجن ودفع كفالاته ، فهذا الأخ الأصغر يعتمد على عون أخيه الأكبر له ولذلك يدخل في مشكلات ومآزق ويحيا القلق باستمرار وهو يقول « دائماً ما يساعدني جورج في المآزق » فالدخل الأكبر للأخ الأكبر ينفقه لكي يعول أخيه الأصغر ، والذي ان تعوله الدولة مادام له أخ أكبر قادر على ذلك . فكرم الأخ الأكبر معنى تضحية طوال الحياة ولا يجنى منها شيئاً حتى الاشباع الشخصى طبعاً كان من الممكن أن يستفيد الأخ الأكبر من ماله وسيكون ذلك أفضل له ، ومع ذلك فهو يشعر أنه ما دامت له القدرة على المساعدة فانه يجب عليه أن يعتنى بدمه ولحمه حتى لو كان احسانه يعنى أنه نفسه لن تكون له مدخرات ليوفرها في شيخوخته . والأخ الأكبر كان يعيش لسوء الحظ في قصة حب وبعيش حياة نعمة نسبياً ، في حين أن الأخ الأصغر كان أكثر جاذبية للجنس

العام ولقد استمتع بكثير من وقته على الرغم من كسله واحتياله وتواكله المستمر على طيبة أخيه الأكبر ، فالأمر هنا هو أن احدهما أخلاق أكثر والآخر سعيد أكثر .

( ٣ ) هناك كاتب صغير يقرر أنه لا بد من أن يختلس ٥٠ ألف دولار لتدبير أموره . افرض أن أحدا لن يتعرف على هويته فهل يقبل على فعلته تلك علما بأنه يقع تحت ضغوط كثيرة فخطيته لن تزوج منه إلا إذا كانت له القدرة على أن يعولها بالاسلوب الذى إعتادت أن تعيش به ، وهو يريد أن يستقر معها فى منزل فخيم ، ويحيط نفسه بكتب وجهاز تسجيل وأشياء متنوعة فى الفن ويعيش حياة سارة تجمع بين الثقافة والتآلف الاجتماعى ، وهو يريد ألا يكرر هذا الفعل مرة أخرى على الإطلاق ، إن ما يريد هو انتهاء هذا الفعل بعد أن يتمه أى أنه سيفعل ذلك لمرة واحدة وإلى الأبد

ثم يشتري منزلا ويستثمر بقية ماله بحكمة لكي يستمتع بدخل مستمر منه ويتزوج الفتاة ويحيا حياة سعيدة بعد ذلك وهو لا يشعر بالقلق إزاء الآخرين خوفا من أن يكتشف أمره لانه قد نظم الأشياء حتى لا يقع اللوم عليه . وعلى كل فهو ليس صاحب مزاج متقلب وليس من النوع الذى يعيش على ذكريات الماضى المؤلمة . ولقد ذهب طالبا سعيداً ما دام يعتنى براحته يومياً ولم تكن السعادة ممكنة إن لم يرتكب هذا الفعل اللاأخلاقى . وعلى ما يبدو فالجريمة أحيانا ما تجزى العطاء فى الواقع ، فهى أحيانا كثيرة تعطي بصورة جميلة ، ولا يعانى هؤلاء الدين يرتكبون جرائم دائما وخز الضمير أو الخوف من أن يكتشف أمرهم ، فهم غالبا ما تكون معاناتهم ذات حدة أقل من العصاة الذين يملئون مستشفيات الأمراض العقلية

والدين لم يرتكبوا أى جريمة على الإطلاق ولكنهم ضحايا أرياء لمواقف ضغطت عليهم بشدة فى الماضى البعيد جداً .

( ٤ ) هناك شخص يتصف بالحساسية الكبيرة وبالمشاعر الانسانية الفياضة وبالضمير الحى عندما يقوم بتحقيق ما يؤمن بأنه من واجباته نحو الاخاء الإنسانى وهو يدرك إدراكاً حاداً أن الجنس البشرى حالته متأزمة وليس ثمة سبيل لتغيير تلك الحالة بواسطة شخص واحد ومن ثم ينتقد السعادة. وهناك إنسان مبتلئ بالشعور لا يحس بهذا الموقف وبذلك يكون سعيداً رغم أنه أقل شاعرية وذكاء وضميراً .

( ٥ ) هناك فى قاعة المحكمة إنسان محتال ماهر للغاية فى اختلاق حكايات وأكاذيب بإمكانه البكاء والكذب بصورة غريبة ، لكن بانفعاله يؤثر على مشاعر المحلفين حتى يحكموا عليه بالبراءة رغم ان اتهامه حقيقى .

وهناك أيضاً رجل متهم عن زيف وهو برىء فعلاً ولكنه ليس ماهراً فى اختلاق دور أمام المحلفين رغم أن كل كلمة فى حديثه صادقة ولكنه يخفق فى التأثير على المحلفين .

ويتم توجيه الادانته له على الرغم من انه برىء ، فمثل القائل بأن العدالة تنصر دائماً هو مثال سخييف ولكن قانون الطبيعة الانسانية يقول أن لكل مثل مثال يقابله مثال مائض له. ونحن نستخدم ببساطة المثل الذى يلائم المناسبة.

ولا يكاد يكون هناك حاجة إلى أمثلة أخرى فليس هناك شىء أوضح من أن يفكر الفرد فى حالة العالم والشعوب التى تعيش فيه مع أنه ليس هناك تناسب تماماً بين الميزة الإنسانية الأخلاقية والسعادة الإنسانية .

إن السبب الرئيسى الذى يمتنعنا نحن الأمريكان بصفة خاصة من إقرار هذا الظلم هو ذلك الأمن الذى يجعلنا نؤمن بأن كل شيء سيصبح على ما يرام على الرغم من أن الخبرة اليومية تناقض هذا الافتراض، ولقد شاهدنا كثيرا من الفصص السينمائية والتلفزيونية إلى حد أننا قلنا الأشياء رأسا على عقب، فنحن نحكم على الحياة بأنها شبيهة بالخيال بدلا من الحكم على الخيال بأنه مثل الحياة .

إنه من الصعب في ضوء هذه الأمثلة أن نتجنب الموافقة على ملحوظة

هنري فيلدينج Henry Filding

هناك مجموعة من الكتاب الأخلاقيين أو الدينيين الذين يعلمون أن الفضيلة هي الطريق الأكيد نحو السعادة والرفيلة تؤدي إلى البؤس في هذا العالم فهذا مذهب صحي ومريح وليس لدينا بصدده سوى إعتراض واحد وهو بالتحديد إنه ليس حقيقى .

وعلى كل هناك إعتبار آخر يجب تقديمه قبل أن نطرق هذا الموضوع وهو أن الأخلاق تبدى في الأفعال الأخلاقية القوية مثل الوفاء بالدين وتنفيذ الوعود والالتزام بالعهود فهذه الأمور تكسب الرد إحترام الآخرين وتعلى من سمعته في مجتمعه وتعمل على رفاهية المجتمع ككل وليس رفاهية الفرد فحسب . وهذا لا يأتى من وجهة نظر الأخلاق إلا إذا شاركت الآخربن أفراحهم وأحزانهم وشاركوكم هم أفراحك وأحزانك أيضا .

الأمر الإلهى Divine Command

دعنا الآن نعود للإجابة على السؤال التالى لماذا يجب أن أكون أخلاقيا بالتحديد الآن الله سيثبني إذا كنت أخلاقيا وسيعاقبني إن لم أكن كذلك ؟!

١ - قد يقول فرد ما دعنا نسلّم بأن الرجل العادل في هذه الدنيا غالباً ما يكون غير سعيد والرجل الظالم دائماً ما يكون سعيداً. ولكن لا تنطبق هذه الحقيقة على العالم الآخر عندما تتساوى كل هذه الرصائد .

ففي الواقع فالحقيقة هي أن وجود اجحافات ومظالم فظيعة في هذه الدنيا هو إحدى الأسباب التي دعت أناس كثيرون يجادلون بأنه ينبغي أن يكون هناك عالم آخر يمكن التغلب فيه على هذه المظالم . وبالطبع فإن حقيقة أن هذه الدنيا غير عادلة لا تبرهن على وجود عالم آخر عادل كما أن حقيقة ان الناس جوعى لا تبرهن على وجود دائم للطعام . وعلى كل فالقول بحياة أخرى صحيح فيها التناقضات بين المضيئة والسعادة يبدو أنه يحل مشكلة أولئك الذين يفعلون خيراً في هذه الدنيا ومع ذلك لا يحصلون على السعادة . فأولئك الأسرار الذين يهابون رغم لا أخلاقية أفعالهم إلى تحقيق سعادتهم كأنهم يقررون أنك إذا نظرت إلى هذه الحياة فلا يبدو أنها تتطلب أن تكون أخلاقياً لكن الدعوة لأن تكون أخلاقياً تستحق الإهتمام فقط إذا آمنت بعالم آخر يسوده الخير والعادل بحيث أن ما تظن أنك الفيتة هدر أعيمود عليك بربح مركب .

وأول شيء يمكن أن نلاحظه هنا هو أن هذا القول سيجذب فقط أولئك الذين يقبلون مذهب أو عقيدة الحياة الأخرى الذي يوزع فيها الله العادل الاثابات والعقوبات تبعاً لميزة كل فرد ، أما أولئك الذين ينكرون هذا المذهب فليس من المؤكد أن يتأثروا به كسبب يدعو إلى الأخلاق ، ونظراً لأن الجدل يعتمد على صدق هذا المذهب فمن الأفضل للمرء أن يؤكد تماماً أنه مذهب صادق أولاً حتى لا يخاطر بنفسه من أجل الحصول على سعادة أخروية ثم لا يجد شيئاً من ذلك ويتضح له أنه قد تم خداعه .

. وعلاوة على ذلك إذا كان السبب الوحيد الذى لديك أن تكون أخلاقيا هو ان الله سيقابك إذا لم تكن اخلاقيا أو سيحبك إذا كنت أخلاقيا عندئذ فالتحفة التى تشك فيها لى وجود الله ستمنع فيها أيضا عن أن تكون أخلاقيا .

وحتى بالنسبة لأولئك الذين هم معتقدون أساسا بوجود حياة أخروية يحددها لهم دينهم ، هناك نقطة يتبعى عليهم مواجهتها بانعاصف .

٢ - عندما يقول إنسان يجب على أن أكون أخلاقيا لأننى إذا لم أكن كذلك فسوف أعاقب فهو ينجذب بقدر كبير إلى الدوافع الأنانية حين يهتم بالعالم الآخر بدلا من العالم الحاضر ، والشخص الذى يذبح تصرفه بارادته من هذا الدافع فانه يلعب فقط مباراة ذات خطورة أكبر فهو يعلن بارادته تأجيل هذه الانابة أطول قليلا لى يجمع معدلا أكبر من الأرباح فى العالم الآخر ومن هنا تكون أنانيته أنه مثل من يعمل ساعات أطول لى تكون ساعاته الإضافية أكبر ومكافأته أعظم فى نهايات الأسبوع أو الشهر .

وهناك جاذبية للعقوبات والانابات الإلهية ولكن قد يقول إنسان ولكن الاهتمام بالذات ليست السبب الوحيد الذى يدعو الناس إلى إتباع علم الأخلاق الدينى على الرغم من أنه قد يكون السبب الذى نواجهه بصورة متكررة فقد يقدم الإنسان أفعالا صالحة ليس لأنه يخشى العقوبات الإلهية أو يتوقع إنابة فى الحياة الأخروية ولكن ببساطة لأنه يحب ويعبد الله الذى يصلى من أجله فالمرء يمكن أن يعصرف تصرفا نابعا من الحب والإخلاص وليس نابعا من مجرد الخوف من العقاب أو الامل فى نيل الثواب .

لكن هل حبنا لله حب عاطفى نسلم به ونقبله قبولاً دون تفكير أو



تمحيص ؟ أم انه حب لله باعتبار أنه حاصل على كل الكمالات وأنه خير بذاته ؟ الواقع أن الإجابة الصحيحة هنا هي أننا نحب الله ومن ثم نطيع أوامره الأخلاقية لأن الله خير وإن ذاته خير .

وأنه يرغب في نشر الخير في العالم، وهو يأمرنا بعمل ما يراه خيراً حتى لو كانت هذه الإجابة مستطابق فقط على أولئك الذين يؤمنون مسبقاً بوجود الله وأن الله خير فإذا تم التسليم بهاتين القضيتين فيكون من الطبيعي الاعتقاد بأن الله سيحاول زيادة الخير في الدنيا من خلال أمره لنا بأن نؤدي الخير ولكن إذا كان هناك خير ألا يجب أن تؤديه سواء بوجود الله أو بعدم وجوده ؟

٣ - ما يزال هناك تفسير آخر ينبغي تقديمه وهو يتعلق بما يقوله بعض الناس من أنه يجب أن تكون أخلاقاً ليس طمعاً في ثواب أو خوفاً من عقاب وليس لأنك تحب الله وتعمل ما يأمرك به من وازع الحب ، ولكن لأن الله هو الذي خلقك وخلق العالم كله ، ومن ثم فله الحق أن نطيعه .

### الصالح العام The Common Interest

دعنا نعود إلى إجابة ثانية للسؤال لماذا يجب أن نكون أخلاقين قد نكون الإجابة الصحيحة لكني أحافظ على نظام المجتمع وتحقيق سعادته ورفاهيته الكلية ومن ثم يجدر بنا البحث عن تنظيم نستطيع من خلاله العيش معاً بأسلوب يجعلنا نحق كثيراً من مصالحنا بقدر المستطاع ، ومع ذلك لاندفع الآخرين من تحقيق مصالحهم أيضاً ولكني نعيش على هذا النمط فنحن مضطرون إلى الالتزام بقواعد معينة وأنواع معينة من القواعد التي تطلب منا أن نهتم بأمان ورفاهية الآخرين .

تأمل جماعتين من الناس في أى حجم تحب ، يعيش الناس في المجموعة الأولى بقواعد معينة ثم يتعدون عن القتل والسرقة وإرتكاب أفعال أخرى عدوانية ضد بعضهم البعض وفي المجموعة الثانية لا يرغب الناس أن تقديم أى قواعد فهم يرتكبون أعمال الاعتداء ضد بعضهم البعض حافزهم الانتقام ورائدتم القوضى . لاشك أنك تسلم معي بأن المجموعة الثانية سيعيش أفرادها في خطر مستمر فيمكن أن يكونوا ضحية للناس الآخرين بدون اللجوء إلى القانون، وأن أعضاء المجموعة الأولى أحسن حالا من أعضاء المجموعة الثانية فأعضاء المجموعة الثانية يعيشون في الحقيقة حالة الطبيعة كما يصنفها هوبز Hobbes بأنها حالة حرب الجميع ضد الجميع انهم لا يتصرفون طبقا لقواعد معينة عندئذ سيكون هذا في غير صالح كل عضو في المجموعة .

وعلى الأقل فإن التصرف تبعاً للقواعد سيكون في صالح كل عضو في المجموعة في أغلب الأحوال - فمثلاً من صالحى أن أكون شريفاً لأننى عندما أكون أميناً أنال إحترام الآخرين وسيثقون بى في العلاقات الشخصية والمعاملات التجارية ومن صالحى الامتناع عن الاعتداء على الآخرين لأننى إذا كنت أسبب خسارة للآخرين فمن المحتمل أن يتم القبض على ويسجنوننى بالإضافة إلى أنه سيكون لدى أصدقاء قليلون إن وجد الأصدقاء الحقيقيون

مع ذلك قد لا يكون من صالحى الشخصى أن أعيش بالقواعد في كل المناسبات فلنفترض مثلاً أن تطبيق القانون متراح أو اننى يمكن أن أقدم رشوة للموظفين المسؤولين وأستطيع من خلال ذلك أن أسلب منك مبالغاً يخصنى وأكون متأكداً جداً أنه لن تتم محاكيتى على إرتكابى لهذه الافعال عندئذ فلماذا أسرق ولا أرشى الآخرين؟ ألا ينبغي على عدم إرتكاب مثل هذه

الحرائم ليس لأنها لا تحقق مصلحتي الشخصية ولكن لأنهم تعمل ضد مصالح الجماعة ككل أو بمعنى آخر ضد المصالح العام ؟

إن الإجابة على السؤال لماذا يجب أن أكون أخلاقيا ؟

أصبح الآن واضحا وذلك رغم أنني أعتقد أن هناك من الناس من يطلب مبررات أكثر ولنسمع ولنقرأ معا هذا الحوار .

- لماذا يجب على أن أساعد شخصا آخر عندما لا يكون من مصلحتي القيام بهذا العمل ؟

- لأنه من مصلحتنا المتبادلة أن نساعد الآخرين .

- أعرف ذلك ولكن ما يهمني في ذلك إذا لم يكن من مصلحتي تقديم المساعدة .

- ولكن ألا تريد أن أعيش تبعاً للقواعد التي وضعها المجتمع من أجل المصالح المتبادلة لأعضائه ؟

- ليس عندما تكون هذه القواعد ضد مصلحتي .

- لقد ماش الناس الآخرون بالقواعد وضجوا من أجلك حتى عندما لم يكن من مصلحتهم القيام بهذا العمل .

- أعرف ذلك .

- إذا لم يفعلوا ذلك لكان من المحتمل لك أن لا أجده هنا كي أخبرك بما حدث .

- أنا أعرف ذلك أيضا .

- عندئذ ليس من العدل أن تقدم المساعدة للآخرين حتى لو كان ذلك ضد مصلحتك أحيانا .

- ربما يكون ذلك معقولا واسكتنى لا أرى السبب الذى يدعونى إلى القيام بهذا الفعل لذا فليس ذلك معقولا .

- واسكن إذا ضحوا من أجلك عندما احتجت مساعدة والآن ننظر حولك وتخلي عنهم عندما تعوزم مساعدتك .

إن ما تقوم بصله ما هو إلا تطفل .

- نعم انتى متطفل ولكنى لن أعمل ما هو ضد مصلحتى .

- انتى لا أقول إنك ستفعل ذلك ولا أقول لك انك يجب أن تفعل ذلك .

- ولكنك مازلت لم تقدم لى حتى الآن سببا معقولا لماذا يجب على ذلك ؟

- لأنه من الصواب هل هناك إجابة أخرى يمكن أن نقدمها لهذا الموقف الجنونى ؟

- سيقول بعض الناس عن هذه النقطة أنظر ليس هناك مبرراً آخر يمكن أن تقدمه لهذا الغرض .

لماذا يجب عليه أو على أى فرد آخر أن يتصرف تصرفاً أخلاقياً فكل ما نستطيع عمله هو توضيح القضية التى تدعو الناس أن يتصرفوا تصرفاً أخلاقياً فربما يساعده هذا أن يتصرف تصرفاً أخلاقياً وهذا كل ما يمكن ان تفعله له .

دعنا نحاول ان نسأل ما الذى يثير الناس بالفعل إلى اداء افعال اخلاقية ؟ إن الإجابة بسيطة تقريبا وهى أن الناس يفعلون افعالا صائبة من بين تنوع واسع من الدوافع ، واحيانا يؤدونها من نابع الاهتمام بالذات مثل الزم-ل فى الحصول على الاتابة او جعل شخص ما يرد الفضل كى يصبح مقبولا إجتماعيا ، واحيانا ما تؤدى هذه الأفعال من دافع او رغبة صادقة غير انانية لمساعدة شخص ما بدون انتظار أى ائابة او مساعدة مقابل ذلك ومن خلال الرغبة فى القيام بالعمل الصالح لأن هذا فقط سيزيد من الخير فى العالم وليس لأى سبب آخر .



خامسا  
الخير العام





## الخير العام

إذا لم نهتم بدراسة الخير لصالح فاعله ، نغفر من ذلك الذى سنهت به ؟ فالرد الطبيعى جداً هو : خير كل فرد . « فاذا لم يكن خير شخص من الآخر ، عندئذ فلماذا لا يكون خير جماعة عن جماعة أخرى ؟ وإذا لم تكن خير جماعة عن جماعة أخرى ، فلماذا لا يكون خير الجماعة كلها التى تكون الجنس البشرى ؟ ومادام المرء قد اعترف بأن الخير الخاص للفرد ليس هو الاعتبار الوحيد ، فهناك الخير العام : خير جميع الأفراد . ذلك النوع من الخير الذى تنبته للنظرية الأخلاقية المعروفة باسم « مذهب المنفعة Utilitarianism » .

يقول مذهب المنفعة كما هو الحال عند « بنتام » مثلاً « أننا يجب أن نسعى إلى تحقيق أكبر قدر من اللذة لأكبر عدد من الناس » فهذا هو ما يحقق سعادة أو خير الأغلبية . لكن يبدو أن مثل هذه العبارة مضللة للغاية ، لأنها تبدو كأنها تلتمس العذر للأغلبية في فرض آرائها على الأقلية . والواقع أن هذا لم يقصده « بنتام » ، ذلك أن ما كان يقصده ببساطة هو أنه كلما كانت هناك كمية خير أكثر في العالم ، كلما كان ذلك أفضل .

وعلى أية حال إذا كان المرء يعتقد بأن هناك أشياء أخرى غير السعادة لها قيمة فى ذاتها مثل المعرفة والجمال والصفات الأخلاقية ، فلن يحرص المرء معادلته على السعادة فقط وسيبحث عما يحقق أقصى قدر من الخير من أى منبع . ولقد أطلق « مور » على هذا التفسير مذهب « المنفعة المثالى Ideal Utilitarianism » ، وأحياناً يطلق عليه بصورة أكثر دقة « مذهب المنفعة الجماعية Pluralistic Utilitarianism » فالإختلاف بين المذهبين أقل مما قد يعتقد به المرء ويتم

تجاهل هذا الفرق في أغلب السياقات العملية، فما يعتبر خيراً هنا يعد خيراً هناك.  
ومن هنا سوف نبين مذهب المنفعة كما كتبه وطوره «جون ستوارت مل»  
واضعين في إعتبارنا أن مذهب المنفعة العامة يرادف مذهب المنفعة الجماعية ،  
كما يرادف الخير في ذاته الوحيد وهو السعادة .

### ١. النظرية النفعية The utilitarian theory.

١ - يتحدث النفعيون بعدد الأفعال الصائبة والخاطئة وهم يقصدون  
بذلك الأفعال الطوعية أو الإرادية وليست الأفعال اللاإرادية كاهتزاز الركة  
مثلاً نظراً لأننا لا نستطيع التحكم في مثل هذه الأفعال . ويمكن تعريف الفعل  
الإرادى بأنه فعل صادر عن إرادتنا الحرة نتيجة لإختيارنا ، فهو يتم عن قصد  
سابق ، أو يكون نتاج هذا التصعد فعل إرادى ، فيذبحى أن تتم عملية قصد  
سابق أو أنه يذبحى أن يكون هناك ناتج للتصعد. فإذا رأيت ضحية حادث سيارة  
مضى على الأرض ، فقد تندفع إلى نجاته في الحال دون أن تستغرق في حماية  
تأمل أو قصد ، ومع ذلك يكون فعلك إرادى إذا اخترت أن تتجاهله ، فأنك  
بذلك تكون قد تصرف بصورة مختلفة . فعلى الرغم من أنك لم تمنع فيه  
مسبقاً إلا أن الفعل كان داخل إطار تحكمك فيه .

٢ - ليس هناك أفضلية للسعادة القريبة على السعادة البعيدة ، فإذا كان  
الفعل (A) سيولد مقداراً معيناً من السعادة الآن وكان الفعل (B) سيولد  
مقداراً مضاعفاً من السعادة في العام القادم، فأننى يجب أن أقدم على الفعل (B)  
على الرغم من أن آثاره مازالت بعيدة ، ذلك لأن منظر البعد لا يؤثر على  
السعادة مطلقاً ، فهى تظل صالحة في قيمتها الذاتية غداً أو للعام القادم كما هى  
عليه اليوم، ويجب على المرء أن يتناضى عن مقدار ضئيل من الخير في قيمته

الذاتية الآن من أجل الحصول على مقدار أكبر في المستقبل ( بالطبع غالباً ما تكون السعادة البعيدة أقل تأكيداً في حدوثها وحينئذ يجب أن نختار في هذه الحالة ( A ) ليس لأنها فورية أكثر، ولكن لأننا نتوقع حدوثها بصورة أكبر).

٣ - يجب الأخذ بعين الاعتبار التعاسة جنباً إلى جنب مع السعادة، فلنفترض أن الفعل ( A ) سيولد في وحدات من السعادة وبدون تعاسة تماماً، وسيولد الفعل ( B ) عشر وحدات من السعادة وعشر وحدات مثلاً من التعاسة، فسوف يتم تفضيل ( A ) نظراً لأن السعادة الصافية التي لا تشوبها شائبة أي الناتج الكلي بعد طرح التعاسة أكبر في ( A ) من ( B )، فهي حسنة في ( A ) وصفر في ( B ). وهكذا فالمعادلة أو الصيغة القائلة « ينبغي أن تعمل ماسيولد أكبر مقدار من السعادة » ليست معادلة دقيقة تماماً، يجب أن تعمل ماسيولد أقصى قدر من السعادة الصافية. وهذا التعديل هو ما سنقصده فيما بعد عندما نتحدث عن « توليد أعظم مقدار من السعادة »، وسنفترض أن التعاسة قد أدخلت في الحساب الكلي.

٤ - وليس من الدقة في شيء أن تقول أنك يجب أن تعمل دائماً ما يؤدي إلى أعظم توازن في السعادة مع التعاسة لأنه قد لا يكون هناك مثل هذا التوازن في أي بديل موجود لماعله، فقد يضطر إلى إختيار أخف الشرين، فإذا كان الفعل ( A ) ينتج عنه خمس وحدات من السعادة وعشر وحدات من عدم السعادة والفعل ( B ) ينتج عنه خمس وحدات من السعادة وخمسة عشر من التعاسة، فيجب عليك إختيار ( A ) ليس لأنه يولد أقصى مقدار من السعادة ( فكلاهما يولد مقداراً متساوياً من السعادة ) وليس لأن هناك توازناً أكبر بين السعادة والتعاسة في ( A ) ولكن لأنه على الرغم من أن كلا من ( A )

و ( B ) يولد مقداراً أكبر من التعاسة على السعادة ، فينتج أن ( A ) أفضل من ( B ) لأنها ذات وحدات تعاسة أقل . وهكذا يجب أن نقول « إفعل هذا الفعل الذي يولد أعظم قدر من السعادة وأقل قدر من التعاسة » .

٥ - لا يجب على المرء الافتراض بصواب فعل تيمناً لرأى مذهب المنفعة لأنه يولد سعادة أكبر من التعاسة في نواتجها السلبية ، فإذا خرج المرء بهذا الافتراض فسيكون من الصواب أن يعذب عشر رجال محتجين بشرط أن يؤدي هذا إلى تلذذ عدد أكبر من الرجال . وأفرض أن هذا التعذيب سينتج عنه موتهم حيثئذ تكون الكارثة أكبر .

٦ - عندما يكون لديك إختيار بين السعادة لنفسك على حساب الآخرين أو تحقيق سعادة الآخرين على حساب سعادتك ، فأيهما تختار ؟ فأنت تختار تبعاً للمعادلة النفعية أى بديل ينتج المقدار الكلى الأكبر للسعادة الصافية ، كما وصفناها بالغبط . فإذا كانت السعادة الصافية أكبر في البديل المنفصل لديك فانك تتبنى هذا البديل والعكس صحيح . ويقول « مل » : ان السعادة التي تشكل المعيار النفعى لما هو صواب في السلوك ليست سعادة الفاعل وحده ولكنها سعادة كل المعنيين بذلك . فذهب المنفعة يتطلب من الإنسان أن يكون محايداً جداً وخالى الغرض ، نزيهاً ، ومشاهداً حيادياً . وإذا قلنا وذكرنا هذا الكلام بأسلوب مختلف كأن نقول : يجب ألا تتجاهل سعادتك من حسناتك ولكن لا تعتبرها أكثر أهمية من سعادة أى فرد آخر ، فأنت تعتبر واحد ، وواحد فقط ، مثل أى فرد آخر . وهكذا إذا كان الفعل ( A ) يولد مقداراً كلياً صافياً من السعادة لمائة والفعل ( B ) يولد حمساً وسعين ، فإن ( A ) يعد فعلاً صافياً حتى لو كان سيسعدك شخصياً الفعل ( B ) وهذا يجب أن يكون

إختيارك محايداً وألا تتعامل من أجل سعادتك على هذا الفعل الذى هو ضد سعادتك ، ويجب أن يكون إختيارك منزها عن الغرض تماماً وأن تطبق مبدأ أعظم مقدار كلى للسعادة لأكبر عدد من الناس ، لا أن تطبق مبدأ سعادتى حتى ولولم يشاركنى فيها إلا القليل النادر من الناس.

وكما رأينا فى علم الأخلاق الأنانى، فإن واجبك الوحيد هو تنمية مصلحتك بقدر المستطاع ، ويجب أن تكون متأكداً تماماً ، بأن ما تقوم بعمله سيوفر لك سعادة حقيقية ( أو أى شئ آخر تشمله فى مصلحتك ) فانت لا تختار فقط ما تعتقد أنه سيسعدك فى هذا اللحظة ، ومن ناحية أخرى فانك تضحى باهتمامك كلية من أجل إهتمامات الآخرين ، طبقاً لما يقرره علم الأخلاق الإيثارى . ولكن علم الأخلاق النفسى ليس أنانياً أو إيثارياً ، فهو علم أخلاق شمولى « Universalistic » لأنه يهتم بمصالحك بالتساوى مع مصالح أى فرد آخر ، فانت لست عبداً للآخرين والآخرين ليسوا عبيدك أيضاً.

وفى الواقع هناك أمثلة لا يمكن حصرها يكون فيها الفعل الذى يطالبك به مذهب الأنانية الأتقى متشابهاً مع الفعل الذى يتطلبه منك مذهب المنفعة لأنه غالباً ما يكون الفعل الذى يحقق سعادتك ، يحقق سعادة الآخرين أيضاً ومن خلال تنمية رفاهيتك أنت ستم تنمية رفاهية الآخرين أيضاً. ان مذهب المنفعة لا يوصى بالتضحية بالذات إلا عندما يتعذر تحقيق مصالحك ، فحينئذ عليك بالتضحية لأجل تحقيق سعادة الآخرين . وعندما تتعارض المصالح فعليك أن تزيد مصلحتك مقابل المصلحة العامة ، فإذا كنت من ناحية تستهلك كل وقت دراستك ( وهكذا تضحى بدرجاتك وربما بالدرجة الجامعية ) فى زيارة عمك المريضة لأنها تريد منك زيارتها، فانه من المحتمل أن يكون من الأفضل لك أن

تقضى وقتك في الاستذكار . ولسكن من ناحية أخرى إذا كان سينبع خير أكبر لا يمكن إنكاره من خلال تضحيتك، إذا كان مثلاً ، والدتك تحت وطأة المرض وليس هناك شخص آخر موجود للعناية بها ، فقد تضطر إلى ترك الدراسة لمدة نصف عام كى، تعنى بها .. وقد تضحي فى مناسبة ما بواجبك النعمى المرتبط بحياتك نفسها من أجل قضية ما عندما تستحق هذه القضية أن يضحي الناس من أجلها . ولكن ينبغي أن تتأكد أولاً تمام التأكيد بأن تضحيتك ستولد فى الواقع الخير الكبير المقصود وإلا فأنك تلى بحياتك فى المـلاك عبثاً ، فينبغى عليك أن تتصرف بعين مفتوحة وليس تحت تأثير سحر أو جاذبية الاستشهاد أو الانتحار .

وبما لا شك فيه أن الأخلاق النفعية تقرر بأن فى البشر قوة التضحية بأعظم خير ذاتى لديهم فى سبيل وصالح الآخرين ، ولسكن الأخلاق النفعية ترفض الاعتراف بأن التضحية صالحة بذاتها ، فالتضحية التى لا تؤدى إلى سعادة الآخرين تعتبر تضحية مابثة ، ذلك لأن النوع الوحيد المقبول من إنكار الذات هو تحقيق السعادة أو الإغداد لبعض وسائل السعادة للآخرين ، سواء للبشرية جمعاء أو للأفراد الداخلين فى إطار المصالح الجماعية للانسانية .

ومن ثم يكون من النبيل أن تكون لديك القدرة على التنازل عن نصيبك من السعادة أو فرصتك فى الحصول عليها ، إلا أن هذا التنازل ينبغى أن يوجه من أجل غاية ما السعادة أو الفضيلة أو الخير بصورة أعظم للآخرين ، وإلا لأصبح ذلك التنازل و تلك التضحية هراء لا جدوى منه .

٧ - يمكن رؤية للطام العام لمـم الأخلاق النعمى فى أفضل صورة من خلال إتجاهه نحو القواعد الأخلاقية ، حيث يزيد علم الأخلاق النعمى القواعد

الأخلاقية التقليدية. « لا تقتل » ، « لا تكذب » ، « لا تسرق » .. الخ ويتمسك  
بالقياس التالي : -

الفعل الذى ينشر أقصى قدر من السعادة صائب  
هذا الفعل ينشر أقصى قدر من السعادة  
∴ هذا الفعل صائب

وعلى ذلك فتبعاً لمذهب المنفعة فإن القواعد الأخلاقية التقليدية يتم تبريرها  
في الجانب الأكبر منها لأن إتباعها سينتج عنه أفضل النواتج أكثر بكثير جداً  
من خرقها .

٨ - نظر لأنه يصعب علينا قياس نواتج أفعالنا وبخاصة عندما تتضمن  
أناساً كثيرين ، وتمتد إلى المستقبل البعيد ، فإن النفعي المتمرس غالباً ما يواجه  
بأصعب قضية ، وبطبيعة الحال فمصدر هذه الصعوبة ليس عينا في النظرية ذاتها  
نظراً لتعدد العالم وتداخل أحداثه ، وتشابك نتائجها .

وسرة أخرى نؤكد بأن المبدأ النفعي مبدأ سهل جداً ، وما هو صعب هو  
تطبيق هذا المبدأ على مواقف محددة ، وإكتشاف أى مسار للفعل سيولد  
أقصى خير في قيمته الذاتية . فتطبيق المبدأ صعب بصفة خاصة في مواقف مثل  
المواقف التالية :

( أ ) عندما يكون تقدير الاحتمالات صعباً أو مستحيلاً : شخص غرق  
رغم وجوه - ود كائن بشرى في المنطقة لا يجيد السباحة . فالغشل في إجادة السباحة  
لا يعد جريمة ، ومع ذلك فقد تكون لديه نواتج مهلكة أكبر من الكذب أو  
السرقة . فهل يكون من واجب كل فرد أن يجيد السباحة إجادة تامة لكي

يتمكن من إنقاذ حياة فرد يفرق، إن ذلك سوف يستغرق أوقات عديدة دون عمل أى شيء آخر ، وبالمثل يجب على المرء تعلم الهندسة الكهربائية لكي تكون هناك فرصة في يوم ما إلى انقاذ فرد يعمل في محطة طاقة كهربائية .

( ب ) في رواية « نيقولا مرنسر » البحر القاسى The cruel sea تعرض قائد سفينة بريطانية في الحرب العالمية الثانية لموقف كان عليه فيه إنقاذ العديد من الأحياء البريطانيين العائمين في البحر ولكن شبكة الرادار أشارت إلى وجود مادة أو شيء مات تحت الماء ( ربما تكون غواصة ) وأسفل البقعة ذاتها التي كان الرجال يلمشون فيها في الماء ، أنه برغب التضحية ببعض الرجال لكي ينقذ الآخرين ، لماذا يفعل ؟ وما هو تقييم فعله ؟ .

( ج ) عندما صادفت رحلة سكوت Scott الشهيرة إلى المحيط المتجمد كارثة ، كانت الفرصة الوحيدة للنجاة هي الوصول إلى الساحل على الفور . ولكن حدث أن أصيب أحد الملاحين واضطروا إلى حمله على نقالة على الرغم من أن هذا التأخير عرقل - بصورة خطيرة - كل فرص البقاء ، وقد قرر قائد السفينة ألا يتخلى عن الرجل حتى لا يموت . وكانت النتيجة أن مات الرجال كالممتجمدون .

( د ) عندما تكون الوسيلة الوحيدة لتحقيق خير عظيم وسيلة شريرة ، فهل نطرق المثل الميكانيكيا في المألوف « الغاية تبرر الوسيلة » ؟ قد يقال أن ذلك لا بد من تقييده ، أولا ، لكنني أعتقد أن الوسيلة إذا كانت شرراً في ذاتها ، فينبغي أن نترك هذا الأمر . ولكن أنظر في هذا المثال : تنفجر ثورة في إحدى الدول التي قهرها الفقر ويحكمها طاغية ، أهداف الثورة هي السلام والتحرير للجميع وحكومة ديمقراطية وإعطاء كل ذي حق حقه ، ولكن لكي تتحقق هذه



الغاية يضطر آلاف من الناس إلى التضحية بحياتهم من خلال تورطهم ضد جيوش الطاغية . وعلى الرغم من ذلك تستحق الغاية التحقيق بهذه الوسائل وهذا ما يتفق عليه الثوريون ، ولكن إذا ظهر عدم كفاية هذه الوسيلة ، فعلى آلاف من الناس الآخرين أن يضحيوا بحياتهم لجعل هذه الغاية ممكنة ، فجيوش الملك أقوى مما كان متوقعا لها وتحث المقاومة للثورة في أنحاء وزوايا غير متوقعة . ولكن ما يزال الثمن مستحق الأداء ، نظراً لأن هناك آخرين قد فقدوا حياتهم في هذه القضية ، ولذلك يتم دفع الثمن ولكن ما تزال الأشياء لا تحدث كما هو مخطط لها ، فتكثر حالات القتل بالجملة ، وإذا نجحت الثورة ، فقد يتم إعدام المعارضين بكل قوة ، وقد تتحول الدولة بعد ذلك إلى دولة بوليسية . والواقع أن تلك القسوة لم تبلور في بداية الأمر ولكن تم التضحية بحياة كثير من الأفراد . إلا أنه عند هذا الوقت يمكن القول بأن الوسائل التي إستخدامها رجال الثورة لم تكن سليمة بحيث تحقق الغاية المنشودة ، فأولئك الذين تعمدوا على أنفسهم بإعدام الآلاف من إخوانهم في الإنسانية من مواطنيهم أصبحوا معتادين على القتل ، وتشربوا بالسلطة التي إكتسبوها جديداً وتعودوا على طلب أي ثمن كي يحتفظوا بأنفسهم في السلطة إلى حد أنهم لم يعودوا قادرين على تسبيب ( أو حتى يرغبون أكثر ) الغاية التي ضحى من أجلها هذا العدد من الأرواح ، وإذا تخلوا عن السلطة الآن وارتكنوا إلى الدولة البوليسية ، فسوف يتم إعدامهم أنفسهم على أيدي خصومهم ، فالثوريون قد تغيروا والوسيلة التي إستخداموها لتحقيق هذه الغاية هي الشيء نفسه الذي غيرهم والنتيجة هي فقدان كثير من الأرواح وقيام الكثير بالأعمال البطولية من التضحيات ، ولكن الغاية التي كانت كل هذه الأشياء وسائل لها لم تظهر على وجه الإطلاق وطالما تكررت هذه التضحية العائنة بصورة مستمرة في

التاريخ الإنسانى إلى حد أن المعين سيقولون أنه ينبغي على المرء أن يتوقف لحظة وخاصة ذلك المرء الذى يعتقد أن الغاية تستوجب الاستحقاق وهى تيرر الوسيلة المأخوذة لتحقيقها . ومع ذلك لازلنا نحمد من يقول بأن « الغاية تبرر الوسيلة » مبدأ ينبغي عدم إتباعه فى المجال الأخلاقى .

( هـ ) عندما تكون جزءاً من نظام تحيطه الشرور ، فهل يمكنك بمفردك إتخاذ موقف ضد النظام بحيث يؤدي هذا الموقف إلى ما فيه صالحك ؟

( ١ ) تقاعدت عن العمل ولم تعد قادراً عليه ، واليك تقاضى دخلاً معقولاً من أرباحك من هيئة معينة ، وتكشف أن هذه الهيئة تحصل على أغلب دخلها من دماء سكان الأحياء الفقيرة ، ويتقاضون منهم إيجارات تعمل إلى ٨٥ ٪ من جملة الدخل ولا يقدمون لهم أى تحسينات فى المقابل .

لاشك أن هذا الاكتشاف يصدمك وحين تحتاج فقد يسخرون منك وإذا بهت رصائدك فى هذه الهيئة التى تدفع جيداً ، فأنك بذلك تقضى على مصدر دخلك الوحيد . ومن ناحية أخرى فأنت تتمتع بنظراً لأنك لا تستطيع عمل شئ أو تغيير سياسات الهيئة ، فلماذا لا تنفصلى عن هذه الإساءات أفضل من التضحية بنفسك دون طائل ؟ ومن ناحية ثانية فقد يطرأ على ذهنك أنه إن يتم علاج أى فساد إذا لم تواجه تلك الفوائد هجوماً عنيفاً .

( ٢ ) لقد تم تدريبك تدريبات مكثفة فى وظيفة حكومية ، وتستهدف جهة عملك أن تفعل أقصى جهد وطاقة لديك فى هذه الوظيفة ، ولكك تعهدم إذ تجرد الرشوة والفساد منتشران بطريقة مرعبة ، فهل تحاول إصلاح هذا الوضع ، لو حاولت ستطرد من عملك ويحل غيرك محلك ، لماذا تفعل ؟ هل تبقى وسط هذا الفساد وتجبر اليه جراً ، أم ماذا تفعل بالضبط ؟

(٣) في رواية « ايروين شو Irwin Show » الاسود الصغيرة The young lions تدرب الجندي الألماني وأصبح ماهراً ، لكنه فزع حينما صدر الأمر اليه بقتل الأحياء في الجيش البريطاني في صحراء المعركة ، وذلك بدلا من أسرهم كما تنص عليه معاهدات « جنيف » ، وينتأبه الفزع أكثر عندما يرى حجرات الغاز والوسائل الأخرى للثناء الجماعي ، والأحياء الشاحبون في مصكرات الاعتقال ، إنه يريد أن يتعد عن تلك الوحشية البهيمة ، فيقرر طلب الانتقال لمرع آخر في الخدمة العسكرية ، لكن هذا الانتقال لن يحقق القضاء على هذا النظام ، فربما يحل محله المتلذذ بالقسوة في هذه الوظيفة وربما يواجهه محاكمة عسكرية وموت محتمل . وهناك تشابه كبير في المشاكل التي تواجهنا عند تطبيق المبدأ النفعي على للتفصيلات التجريبية المعقدة بصورة محيرة .

وعلى أية حال يمكن أن نقيم تمييزات قليلة قبل إكتمال عرضنا لمذهب المنفعة ، فنبعا لمذهب المنفعة ، فإن التزاما هو أداء الفعل الذي سيولد أقصى مقدار من الخير في قيمته الذاتية . ولقد رأينا من قبل مقدار الصعوبة غالباً في معرفة هذا الفعل . ولكن تنشأ الآن مشكلة أخرى ، البست كثيراً من نواتج أفعالنا خارجة عن نطاق التحكم فيها تماماً ، ولو كان الأمر كذلك ، فكيف يمكن أن يقال عنا أننا نتصرف خطأ في حين أن هذه النواتج تظهر بصورة مختلفة عما نتوقمه تماماً ؟ فأنى أقود سيارتي ، مثلاً ، وأرى عمى الكبرى تسير على الرصيف ، فأعرض عليها أن أوصلها إلى المكان الذي تريد الذهاب إليه نظراً لأنه من العسير عليها السير ، وفي أثناء الطريق إلى منزلها تصطدم سيارته سائق سكير بسيارتي وتصاب عمى الكبرى نتيجة لذلك . فهل كان خطأ

مضى أنى قمت بتوصيلها وكيف أنهم بأننى تصرفت تصرفاً خاطئاً مع أن الحوادث لم يكن من صنعى ومع اننى لم أكن أتوقع أو أتنبأ به ولم يقع إهمالاً منى ؟

ومن ثم يجب أن نفرق الآن بين « الواجب الموضوعى » و « الواجب الذاتى » ، فواجبنا الموضوعى Objective هو توليد أقصى قدر من الخير بقدر المستطاع ، ولكن غالباً ما يتطلب واجبنا الموضوعى معرفة تفصيلية عن الظروف والنتائج أكثر مما هو متاح لنا وقت حدوث الفعل ، ولذلك فإن أفضل ما يمكننا القيام به هو واجبنا الذاتى Subjective بالتحديد ، ذلك الفعل الذى كان من المحتمل حدوثه فى مثل هذه الظروف بأكبر قدر من الاحتمال لتوليد أقصى قدر من الخير ، فمثلاً الفعل الذى عرضت فيه أن أوصل عمى لكبرى قد تم من الناحية الذاتية فى ظروف فيها احتمال أكثر لتوليد نتائج صالحة ويظل مثل هذا الاحتمال صادقاً على الرغم مما يظهر فيما بعد ، كأن ركوبها معى كان أبعد ما يكون عن تحقيقي الخير لها . ورفض قائد السفينة فى رواية نيقولا مونسارت « البحر القاسى » أن يأمر بإيقاف السفينة لالتقاط الأحياء كان يحتمل أن يكون فعلاً صائباً من الناحية الذاتية فى مثل هذه الظروف ، على الرغم من ظهور حقيقة عدم وجود غواصة للعدو فيما بعد تدمير السفينة إذا توقفت . وبنفس الأسلوب إذا قلت فى منتصف شهر مايو أنها لا تحتمل أن تمطر الثلج غداً ، فالحكم الصادر بعد صادقاً على الرغم من أنها قد تمطر فى اليوم التالى . ونظراً لأننى لست عليماً بكل شيء ، فلا أستطيع عمل شيء سوى أن أقدم أفضل دليل عندى فى هذا الموقف من إحصاءات الأرصاد الجوية . ومن جهة أخرى إذا أوصى الجراح بإجراء عملية القلب منذ عشرون

حاما ، لكنت توصيته مساوية لقتل المريض . ولكنه إذا أمر بإجراء جراحة في القلب اليوم ، فانه بذلك الأمر قد أوصى بأفضل مسار محتمل للفعل مع الافتراض بأن أفضل دليل متاح يشير إلى أن إجراء العملية في حالات مماثلة كانت أفضل أسلوب لعلاج وإراحة الحالة لدى المريض . ومن هنا كانت توصيته صادرة عن جبهل واضح أو عن إهمال خاصة وأن هذه الحالة كانت تستجيب بصورة أفضل للأنواع الأخرى من العلاج . إن هذا الجراح قد أدى واجبه الذاتي على الرغم من وفاة المريض ، ولكنه لم يكن يؤدي واجبه الموضوعي ( وفي مصطلح أقل إعتباراً ومع ذلك أوضح « ليدانرند راسل » لقد أدى الطبيب أكثر الأفعال حكمة ولكن ليس أكثرها خطأ ) . إن واجبنا الموضوعي ليس في يدنا دائماً ، نظراً لأنه يعتمد جزئياً على الظروف الخارجية عن معرفتنا أو تحكمتنا .

ومن ثم فإن الحديث عن الواجب الموضوعي مادة ما يحدث في المواقف الرسمية بعد أداء الفع ل وبعد معرفة أغلب نواتجه ، والحديث عن الواجب الذاتي يحدث عادة قبل أن يحدث الفعل على ضوء الدليل المتاح في ذلك الوقت .

هل نحن نحكم على فعل ما على أساس موضوعية الواجب ؟ الواقع أننا أحياناً نفعل ذلك ، فقد نقول مثلاً ، بعد قيادتك للسيارة في مهمة عاجلة أنه كان الصواب لك المرور من تلك السيارة التي كانت تعبعد التل ، لأنه كما ظهر لم تكن هناك سيارة قادمة على أي حال ، ولذلك نحن قد وصلنا إلى مكاننا أسرع بكثير وكما حدث ، كان الفعل صائباً من الناحية الموضوعية لأنه أفضل النتائج . ولكن ما يزال العمل غير ذلك من الوجهة الذاتية لأنه لم يكن هناك أسلوب لمعرفة ما إذا كانت هناك سيارة قادمة من الاتجاه المضاد ، وإذا كانت فمة سيارة

قادمة ، فانه من الممكن وقوع حادث خطير . ومن المحتمل أن يقول المراقبون حتى في المناقشة الرسمية أنه لا يحق للسائق أن يمر من على التل ، لأنه بقيامه بهذا العمل فانه يخلق كارثة محتملة ويغامر بحياة الآخرين وأيضا حياته .

وهناك واجب من نوع ثالث وهو ما يطلق عليه « الواجب المفروض » وهو لا يعنى فرض الواجب على الإنسان . ولكن الواجب المفروض وبالتحديد ليس هو واجبك ولكن ما تعتقد أنه واجبك وبالطبع ما تعتقده قد يكون خطأ . فإذا ما كنت ، مثلا ، تعتقد أن من واجبك إرسال طفلك إلى ملجأ لأنك تريد القيام برعايته بعد ذلك ، أو أنك كنت تعتقد أنه من الواجب عليك التصويت من أجل المرشح (X) لأنه يؤكد على المنتخبين أن كل شيء على ما يرام ، وهذا ما تحب أن تعتقده على أية حال ، أو إذا اتخذت قرارك على أساس جهل وقساوة يمكن تجنبها وهلم جرا . وقد تعتقد أن هذا هو الفعل المعنى من واجبك ، ولكن إعتقادك هذا قد يكون خطأ ويمكن توجيه اللوم اليك بسبب قيامك به كما بينا .

والآن ينبغي أن نذكر فرقا أو تمييزاً آخر لكى نستكمل به وصف مذهب المنفعة ، فنحن لم نتحدث بعد إلا عن مذهب المنفعة وعن الأفعال النفعية ، ولكننا لم نقل شيئا عن الدوافع التى تؤدي إلى هذه الأفعال ومتى يكون الدافع خيرا ومتى يكون شرا ؟ إن أفضل الدوافع طبقا لوجهة نظر النفعي هي تلك الدوافع التى يندرج عنها بصورة أكثر أفعالا صالحة ، فإذا قدمت مساعدة مالية للفقير نابعة من المظهر والتظاهر والتنافس فقط لبدت أقل مما كنت سأفعله بدافع الاهتمام الصادق من أجل رفاهيته وحسب . لماذا ؟ لأننى إذا ساعدته فقط من أجل السبب الأول ، فسوف أفعل ذلك عندما يرانى الآخرون فقط ، واسكن إذا ساعدت للسبب

الثاني وانسى سأقوم بأداء الفعل من تابع الإحسان والشفقة حتى في حالة غياب الآخرين . وهذا يجعل تفشى الغش والحداع أمراً أكثر احتمالاً . فالنفعي يحكم على ممات الشخصية بنفس القدر الذى يحكم به على البدوافع . وتعتمد سمات الشخصية المرغوب فيها ( الفاضلة ) والغير مرغوب فيها ( الشريرة ) على سوع الأفعال الصائبة والغير كذلك . هذا من جهة ومن جهة أخرى كلما أدت الأعمال إلى رفاهية الآخرين كلما كان صاحبها خيراً بالمعنى الأخلاقى .

### الاعتراضات والتعليقات

هنالك الكثير بالنسبة للمعتقدات الأساسية لعلم الأخلاق النفعى ، ولكن لم تسلم النظرية دون توجيه نقد اليها . وسوف ندرس الآن بعض الاعتراضات على النظرية النفعية التى قام النفعيون بالرد عليها بأنفسهم ، وبعد ذلك سنقوم بتناول بعض التطبيقات لعلم الأخلاق النفعى فى المواقف العملية ، كما سندرس فى المصطلح اللاحقة بعض النظريات الأخلاقية التى تعارض مذهب المنفعة وأسس إعتراضاتهم .

### أ - علاقة الفرد بالأفراد الآخرين :

الاعتراض الأول : ألم يتحول المذهب النفعى إلى عبث من خلال حقيقة استخدام كل فرد له لى يقدم إستثناءات لصالحه ؟ أن يحسب كل فرد فى النتائج المحتملة لكل أفعاله حتى تؤثر فى صالحه ؟ وما دمت قد تركت مجال القواعد الأخلاقية الصارمة « يجب ألا تفعل هذا على الإطلاق » و « يجب أن تفعل هذا دائماً » فانك بذلك تكون قد منحت للناس حرية هم عاجزون عن الإستفادة منها . ولكن فى داخل إطار سلطتهم فى حساب النتائج ، سيميلون إلى فعل ما هو صالح لهم كأفراد .

**الاجابة :** حقيقى أن الناس غالبا ما يتصرفون تبعا لهذا الوصف ، ولكن كيف تكون حقيقة خرق الناس للقواعد الأخلاقية إعتراض على النظرية؟ إن أغاب الناس يرتكبون أفعالا مناقضة للديانة المسيحية كل يوم ، ومع ذلك يؤمنون بالمسيحية ، يقول براوننج : « ينبغي أن يتجاوز أمل المرء طموحه ، وإلا لماذا خلقت السماء » فيقدم مذهب المنفعة للناس مثالا أخلاقيا يجب أن يرتقوا إليه قدر الإمكان . فما يحدث فيه أكثر مما نتوقعه ومع ذلك فينبغى أن يعرف الناس على الأقل ما هو المثال

### ب - تجاهل المبدأ النفعى :

قد يذهب المرء أبعد من ذلك ، أنه لشيء متسق تماما للنفعى تشجيع الآخرين في ألا يقوموا بوزن النتائج المحتملة لكل فعل فردى ، لدرجة أنه يود لو أن الناس جهلوا المبدأ النفعى نفسه وهذا يماثل ما حدث عند أنصار مذهب اللذة حينما قالوا بأننا لئى نحصل على السعادة يجب أن ننساها . لكن هذا غير حقيقى ، فالتناس يتسمون بالتحيز لصالح أنفسهم طوال الوقت إلى حد أنهم غير قادرين على وزن النتائج المحتملة لأفعالهم بصورة محايدة عند ما تتضمن مصالحهم الأنانية .

**الاجابة :** بالطبع ، ليس من الضروري أن يكون كل فرد قد سمع عن مذهب المنفعة ، فالمطلوب هو النظر في أفعالهم ، هل هى تناسب المبدأ النفعى أم لا ؟

أما الجزء الثانى من الإعتراض : قد نسلم بأن أغلب الناس لا يؤدرون أفعالا صالحة لئى يعملوا على تنمية السعادة العامة للبشر ، ولكن هذا الدافع



## - ٢٠٣ -

ليس مطلوباً ، ما دام الفعل يميل إلى زيادة السعادة فلا يهم ذلك ( فيما يخص بالصواب ) وسواء نتيج عن الفعل تنمية أكبر مقدار من السعادة لأكثر عدد يمكن أم لا ، فهذا لا يهم المبدأ النفعي ، إذ أنه لا يهم بأن يكون أداء الفعل مؤدياً إلى سعادة كل الناس ، فهو ليس عادة كذلك .

### - تقاض الوقت :

مع كل الحسابات المحتملة لتأثيرات الأفعال ، سيبدو أن النفعي المتسق مع نفسه ، عليه قضاء ثلاث أرباع حياته يحسب أي البدائل الموجودة أمامه كي يسعى وراءها ، ولو قضى حياته على هذه الصورة ، فانه سيستهلك أغلبية وقته دون عمل .

**الاجابة :** حقيقى أنه تبعاً لمذهب المنفعة يجب عليك تقدير النتائج المحتملة لأعمالك ويجب تقدير هذه النتائج إلى حد كبير أكثر مما يفعلها أغلب الناس ، فأغلب الناس ينغمسون في العمل الصائب بصورة عمياء وباندفاع دون التفكير في النتائج ، وخاصة النتائج ذات المدى الطويل ، ولعلك لا يستتبع ذلك أنك يجب أن تقضى أغلب حياتك تحسب النتائج ، ولنفترض أنه تم مواجهتك باختيار بين فعلين ( A ) و ( B ) وأنت لا تعرف أيهما يجب أن تقوم بعمله ، فإذا ظلت لساعات طويلة تحسب النتائج ، فأنك لن تفعل ( A ) أو ( B ) وسيضيع وقتك في هذا الحساب .

الواقع أن الإنسان قد اكتسب على مر العصور خبرة تجعله يميل نحو أفعال معينة ولا يميل نحو الأخرى ، كما أنت أخلاق الحياة تحدد بسرعة اختيارنا لهذا الفعل أو ذاك . وهذا يجعلنا نقتصد في الوقت ولا نضيع ثلاثة أرباعه كما ظن المعارضون ذلك .

### د - النفعة ليست مبدأ أخلاقياً :

يذهب المعارضون بأن مذهب المنفعة ليس عقيدة أخلاقية ، وأن النفعي يتصرف من منطلق اللياقة وليس من أجل التصرف لمبدأ أخلاقى أو اتجاه أو عقيدة أخلاقية .

الاجابة : سواء كان مذهب المنفعة غير أخلاقى أم لا فهذا يتوقف بالطبع على ما تقصده بكلمة « اللياقة » ، غالباً ما تم وصم المنفعة باختصار بأنها مذهب غير أخلاقى من خلال إعطاءها كلمة « اللياقة » ، وانتهاز فرصة الاستخدام الشائع لذلك المصطلح الذى يتناقض مع مصطلح المبدأ ، ولكن كلمة « ملائم » أو « لائق » بالمعنى المقابل لكلمة العيوب ، تعنى بصفة عامة ، ذلك الشيء اللائق لمصلحة معينة لقاعده مثلاً يضحى وزير بمصالح بلده ليحفظ مكانه فى الحكم . وعند ما تعنى الكلمة أى شيء أفضل من ذلك ، فإنها تعنى الشيء الملائم مادة لصالح ما . فما هو ملائم أو لائق ( عادة ) هو ما يكون فى صالحك الخاص ( عادة ما يكون على المدى الطويل وليس مجرد اللحظة الحالية ) وبهذا المعنى ياقض ما هو ملائم وما هو صائب طبقاً للمعيار النفعي . فليس من الملائم أن تضحى بعمالك لتساعد أخيك ، وليس من الملائم لامرأة رعاية الأطفال اليتامى المرضى لأختها المتوفاة حديثاً لأنها قد تلتقط العدوى ، لأن فى الحالتين لا تكون هذه الأفعال فى صالح الشخص ، ولكن إذا كانت مثل هذه الأفعال تزيد من مجموع العادة الإنسانية ، فإنها مع ذلك تكون صائبة من خلال المعيار النفعي . وهكذا فهناك فجوة كبيرة بين ما هو لائق وما هو صائب ، وآخر شيء يمكن أن نوجه الإهتمام به للنفعي هو الخلط بين الإثنين .

إن كلمة « الفطنة » أو « الحصافة » غالباً ما تستخدم في وقتنا الراهن مقابل كلمة « اللياقة » أو « الملائمة » ، فالفعل الحصيف هو ذلك الفعل الذي يحقق مصلحتك على المدى الطويل ، ولكن لأن الفطنة أو الحصافة مغلقة بالأنانية ، فعناها بعيد جداً عن معنى الصواب والتي تتضمن تبعاً لمذهب المنفعة زيادة الخير في قيمته الذاتية إلى الذروة وليس صالحك فقط .

### هـ - المنفعة ونشاطات الانسان :

إذا مارس كل فرد مذهب المنفعة ، ألا تكون في مجتمع مروجى البضائع؟ وماهو الأمر بالنسبة إلى كل النشاطات الأخرى التي تجعل للحياة معنى ؟ فإذا أخذنا مذهب المنفعة على أنه يهتم بالخير ، ألا يجب علينا أن نهرع إلى العمل الإجتماعى والطب النفسى والأشياء الأخرى التي تساعد إخواننا فى الإنسانية ؟

الاجابة : هناك وفرة من المهن الضرورية اللازمة ، وذات منفعة كبيرة وعظيمة ، فمثلا لابد لنا أن نأكل ولا بد لشخص ماغسل الأطباق ، فالأبدى المؤجرة فى رعة أوغاسل الأطباق فى مطعمهم وغيرهما قد لا يشعرون، إذا أطاعنا على مذهب المنفعة أنهم يدعاون واجبهم النفعى، ومع ذلك فهم يؤدون مهاماً لا يستطيع المجتمع أن يعمل بدونها. فتخيل ماسيكون عليه العالم إذا لم ينجى أحد المحصول أو لم يغسل أحد الأطباق، فالناس الذين يقومون بشغل هذه الوظائف وبخاصه إذا كانوا لا يملكون القدرة أو النبوغ للقيام بعمل أكثر تعقيداً ، والذي يستطيع أناس قليلون الإضطلاع به . من المحتمل أنهم يؤدون واجبهم النفعى من خلال إستمرارهم فى أداء عملهم ويثلون فراغا يسير ويبدأ فى البناء الإجتماعى الكلى .

وفيا يتعلق بالأشياء التي نجعل الحياة شيقة مثل الاستمتاع بالفنون وزيارة المنزهات الأهلية ، مادامت لا تؤذى مشاعر أفراد آخرين ، فكلها تقضى إلى الخير ، ذلك أننا إذا تخيلنا العالم بدون أدب أو موسيقى كلية فسوف نرى في الحال مقدار نضاؤل السعادة الإنسانية بدونها نظراً لعدم وجود أناس كثيرين في أي جيل يملكون العبقرية الخلاقة ، فينبغي العمل على تشجيعهم بكل طريقة محتملة حتى لو كانوا بعيدين عن مجالات أخرى من حياتهم عن القدوة الحسنة « فواجز » شخص أناني وإنتهازى لا يبحث إلا عن ذاته ولكنه ترك لنا موسيقاء التي يستطيع كثيراً منا الاستمتاع بها على أية حال والتي إستمتعت بها الأجيال اللاحقة ، إنه منيع متدفق للسعادة الإنسانية أما التعاسة التي سببها للآخرين فهي محصورة في أناس قليلون كانوا موجودين حوله أثناء حياته .

#### و - المنفعة وحبوية العواطف .

يبدو أن النفعي هو من نوع الآلهة الحاسبة السماء البكماء التي لا تتأثر بالعواطف والميول والاتجاهات . قد يكون حاسباً ممتازاً ولكنه يتسم بالبرود والجمود وعدم التعاطف مع الآخرين .

الاجابة : لقد توقع « مل » سابقا حدوث هذا النوع من الاعتراض . فلقد كان يؤكد دائماً على أن مذهب المنفعة يجعل الأفراد يتسمون بالبرود وعدم التعاطف إلى حد جمود مشاعرهم الأخلاقية ، ووجههم نحو الحساب الجاف لنتائج أفعالهم ، لكن الحقيقة هي أننا لا يمكن أن نقول أن هذا العمل أخلاقي وذلك لا أخلاقي لأن صاحب الفعل الأول شخص حار العواطف متدفقها ولأن صاحب الفعل الثاني بارد الشعور ، فاتر العواطف ، وهذا لم يحدث أبداً في أي

مذهب ، ومع ذلك فذهب المنفعة لا يمنع أحد من أن يتصف بحمارة العواطف  
وتدفق الوجدان .

### ٢ - علاقة الإنسان بالحيوان :

الاغترض : إن مذهب المنفعة يكرس لزيادة مقدار السعادة الإنسانية ولكن  
ماذا عن الكائنات اللابشرية وبالتحديد ماذا عن الحيوانات « الدنيا » ؟ بالتأكيد  
لا يجب أن نتعامل هذه الرفاهية أيضاً .

الاجابة : الرجل النفعي ملتزم بزيادة مقدار السعادة أينما وجدت هذه  
السعادة سواء في الحيوانات أو في الإنسان ، بالطبع إن الكائنات البشرية هي  
المخلوقات الوحيدة المعروف أنها تتمتع بالسعادة أو قدرة على إيجاد السعادة  
فسواء كانت الكلاب أو الأسماك أو « الخنافس » قادرة على إيجاد السعادة  
فهذه قضية ليست سهلة ، ويجوز للنفعي الاختلاف بعدد ذلك دون الاختلاف  
على المبدأ ، وأن السعادة صالحة في قيمتها الذاتية مهما كان مكانها ونظراً لعدم  
وجود معيار نفعي يحدد هذه النقطة فيمكن أن يتفصح هذا الخلاف من خلال  
أسلوب الحوار :

فقد لا تكون القطط والكلاب قادرة على تحقيق السعادة ، بالمعنى الكامل  
الذي يمكن للكائنات البشرية تحقيقه ، فهي تفقد مصادر عديدة من السعادة مثل  
القراءة والخبرة الدينية والأثر الفني . ولكن عندما نقول بأن هذه الحيوانات  
غير قادرة على تحقيق السعادة بأي درجة من الدرجات ، فإننا بذلك نكون قد  
جاوزنا الحدود بالتأكيد يبدو الكلب سعيداً عندما يصاحب سيده ولا يكون  
سعيداً عندما لا يكون سيده موجوداً . ويكون سعيداً عندما يكون في هادين

مفتوحة يلهو فيها ويصيبه الحزن والكآبة عندما يتم حبسه ، لكن هل تقول إذن بأن الناس لديهم واجبات نحو الحيوانات وكذلك الكائنات البشرية الأخرى ؟

A : من المؤكد أنه إذا كنت تقود السيارة على الطريق العام ورأيت كلباً سندهم السيارة إذا لم تحاول تفاديه ، فبالأكيد فان من واجبك تجنب إيذاء الكلب ، حتى عندما لا تكون الحياة البشرية في خطر ، وإذا أصيب من واهبك أن تسمعه باستدعاء الطبيب البيطري .

والواقع أن الأخلاق ستكون ناقصة إذا إشتملت فقط على تحقيق رفاهية الكائنات البشرية وليس المخلوقات الأخرى .

B : إلى أى حد يمكن للأخلاق أن تذهب هذا الإتجاه ؟ وهل سعادة الكلب تتساوى مع سعادة الكائن البشرى ؟

A : لا أنى أقول أنها تتساوى لأن الكلب غير قادر على تحقيق درجة الغير في قيمته الذاتية التي يستطيع الكائن البشرى تحقيقها ، فإذا كان أمامك مجال الاختيار في أن تدم كلباً ، وتدم إنسانا بالسيارة فستختار دهم الكلب ، لأن معنى أنك تدم كائن بشرى إنما هو تدمير خير في قيمته الذاتية . وأننى لأعتقد أننى أقول ذلك لأننى بشر ولست كلباً ، حتى لو كان الكلب المقصود هو كلبي ، والكائن البشرى غريب تماماً عني ، فأننى أشعر بالالتزام بالواجب في تفادى إيذاء الكائن البشرى ، لأن الكائن البشرى حاصل على طاقة لتحقيق السعادة أعظم بكثير من تلك التي لدى الكلب .

B : وهناك الكثير لصالح الكلاب ألبعضاً . هناك نزعة أنانية متافى الأبناء

على حياة الكلاب ، فهم يساهمون في تسليتنا ومرافقتنا ، وإلى حد ما بطرق مختلفة ، ينطبق نفس الشيء على القطط والحياد والأبقار والخنازير فهي مفيدة لنا كدخل وكمصادر للحم البقري ولحم الخنزير ، ولذلك فمن الطبيعي أن نضمونها . ولكن هل نطبق هذا الكرم النفعي على الفئران أيضاً ؟ تذكر أن الفئران أكثر ذكاء من أي من الحيوانات التي ذكرناها سالفاً ، ولذلك فلدينا احتمال أكبر نحو هذا الإنجاء على الأقل ، والقردة وأنواع الشمبانزي لديها طاقة أكبر ، فمثل هذه الحيوانات تقدم حالات إختيار أفضل كثيراً لإيثارتنا النفعي ، ومع ذلك هناك أناس قليلون بل نادرين هم الذين يسعفون فأراً .

A : حقيقي أن الثعابين السامة لا تسليتنا وترافقنا مثلما تفعل الكلاب ، ولهذا السبب الأناني فأننا لا نشعر بالميل نحو الحفاظ عليها ، ولكن حاولنا الحفاظ على الكلاب وليس الثعابين ، فيجب علينا القيام بهذا العمل ليس لأننا نحب الكلاب ولكن لأنها تستحق الحفاظ عليها أكثر ، ولكن لا يمكن أن نقول بأنه حتى لو كانت الفئران والثعابين قادرة على تحقيق السعادة بنفس الدرجة التي تحققها الكلاب ، فهناك اختلاف لأن الفئران والثعابين أكثر تدميراً ؟

B . وهكذا الأمر في الحياة ، فكل حياة تعيش على حياة أخرى ، بما في ذلك للانسان الذي يقتل أغلب الكل ليس من أجل الطعام كما تفعل الحيوانات الأخرى ولسكن من أجل الرياضة . فهل رأيت كلباً يفترس أرنباً أو فأراً ؟ نعم الفئران والثعابين حيوانات مدمرة ، ولكن الذي يحدث هو أن الثعابين تسبب الضرر لنا والحشرات يمكن أن تلتف محاصيلنا ، وهكذا لأسباب أنانية نرغب في إبادة هذه الأشياء وليس الكلاب .

A . ولكن الكوبرا التي تقتل انسانا تدمر خيرا في قيمته الذاتية أكثر مما تقتل قطرة فأراً . ولهذا السبب فأننى أشعر أنه يلتبس لي العذر في قولي : أنا نكره الثعبان . . . ساماً ، ليس لأنها يشكلان تهديداً أكبر للكائنات البشرية ( على . غم . من أنهن تعمل ذلك ) ولكن بسبب أن الانسان متفوق على كل أنواع الحيوان بل أنه هو الكائن الوحيد الذي يمتلك ويتصرف بأنه يبحث عن الخير في ذاته .

### ج - الفن والاعلاق :

الاعتراض : أليس على النفعي أن يدين الفن على الأقل الفن الرفيع بأنه فن ليس له قيمة نظراً لعدم تحقيقه لأى منفعة .

الرد : بالطبع لا بسبب شيء واحد وهو أن الفن له قيمة في ذاته ، واسكن الأثر الفني نفسه ليس له قيمة في حد ذاته ، فقيمه متضمنة في الكائنات البشرية التي تحسه وتستجيب له ، لذلك فالفن يستحق الخلق حتى لو لم تكن له قيمة في ذاته مهما كان نوعها . وعلى ذلك هناك قيم وسيلية في الفن ، وسوف نقوم بالمحضر في الأدب أولاً :

١ - أحيانا يعلم الأدب الدروس الأخلاقية ذات القيمة للبشرية ، وتكون هذه القيمة في الأدب التهذيبي أو التعليمي مثل كتاب « بيان القديس إلى الحج Pilgrims Progress » ، ولكن لا تكون هذه القيمة في كل أنواع الأدب ، فلم يكتب « شكسبير » غليل كي يهاجم التمييز العنصري ولم يكتب ماكبت لكي يبرهن على أن الجريمة لا تقيد .

٢ - الأدب يعلم ( في عبارة جون ديوى ) أكثر بكثير من مجرد



العبارات السطحية مثلما يعلم الاصدقاء وتعلم الحياة من خلال الكينونة وليس من خلال نية أو قصد التعبير . والمواقف المختلفة المقدمة وتحليلات الشخصيات الانسانية والازمات الاخلاقية التي تمر الشخصيات من خلالها ، هذه فقط ، عندما يتم وضعها أمامنا في عمل أدبي يمكن أن تولد تأثيراً أخلاقياً بدون وجود مواعظ أخلاقية صريحة .

فكيف يحقق الأدب هذا التأثير الأخلاقي ؟ أنه يقدم لنا الشخصيات والمواقف ( عادة ما يقدم المواقف التي تحتاج إلى اتخاذ قرار أخلاقي صعب ) والتي يمكننا من خلالها تعميق منظوراتنا واتجاهاتنا الأخلاقية من خلال التمعن في صراعات ومشاكل الناس الآخرين والتي عادة ما تكون معقدة ولا تحملها مواقفنا اليومية ، فنحن يمكن أن نتعلم منها دون أن نمر نحن أنفسنا بنفس الصراعات الأخلاقية أو نضع نفس القرارات الأخلاقية . ونحن يمكن أن نرى مواقفهم بدون تدخل نادراً ما نحققه في حياتنا اليومية عندما يغمرنا تيار الفعل . ومن خلال مشاهدتنا للمواقف « عن بعد » ومن خلال التعمق فيهم نكون قادرين على صنع قراراتنا الأخلاقية بصورة حكيمة أكثر عندما تستدعي الحياة أن نصنع هذه القرارات . ومن هنا يمكن أن يكون الأدب مثيراً للتأمل الأخلاقي ولا يناظره شيء تقريباً ، لأنه يقدم اختياراً أخلاقياً في سياقه « السكالي » دون حذف أى شيء له ضرورته وأهميته .

٣ - ربما تكن القوة الرئيسية الأخلاقية في الادب في قوتها العريضة لاثارة وتطوير ملكة « الخيال » ، وكما قال « شيلي » : « ان الخيال هو الوسيلة الكبرى للتخير الاخلاقي » . فمن خلال الادب نحيط خلف حواجز

العالم الغريق الذي يسكن فيه معظمنا في عالم من الفكر والمشاعر الأكثر عمقاً والأكثر تنوعاً. نحن عالمنا ، ذلك الصالم الذي يمكن أن نشارك فيه صفوات الكائنات البشرية ( سواد أ كائنات حقيقية أم خيالية ) والمتجاوزه للحدود الزمان والمكان وفي الاتجاه وفي أسلوب الحياة ، فالأدب يمكننا من الدخول مباشرة في العمليات المعالة للكائنات البشرية الاخرى ، وبعد أن يتم الأدب عمله هذا فليس هناك قارئ واع يستطيع بعد ذلك تقديم اتهام أو رفض بالجملة لجزء كبير من الانسانية لأنها « أجنبية » أوروبية أو لأنها كتلة معادية لأنهم — تعيش أماننا من خلال الأدب كأفراد تنعشهم نفس العواطف وتواجه نفس الصراعات وتجرب في نفس البوتقة من الخبرة المريرة ، ويميل الأدب من خلال ممارسة الخيال المتعاطف إلى رسم كل الناس معاً بدلاً من وضعهم كل على حدة من واحد لآخر في مجموعات أو في الانماط ذات العناوين الملزمة المرتبطة بعضها البعض . ويميل الأدب أن يبعد تماماً عن الوعظ أو التهذيب الأخلاقي ، ويحل النفس البشرية بالاستعانة بالدراسات السيكولوجية .

والواقع أنه ليس من الضروري أن يقدم لنا العمل الأدبي نظاماً أخلاقياً حتى يتسنى لنا أن نكون لدينا آثار أخلاقية ، فتكون قوته الأخلاقية في أوجها عندما لا يقدم لنا نظاماً ، ولكن يقدم لنا كائنات بشرية متفاعلة ، ولذلك نستطيع رواية عاداتنا وفلسفاتنا كما نرى عاداتهم وفلسفاتهم من خلال تدريب الخيال .

ومن ثم فالأعمال الأدبية تطور أكثر من أي شيء آخر ملكة للخيال ،

ويقول « شيلي Shelley » : « ان الخيال أعظم أداة منفردة للخير الأخلاق » ، وربما يبدو هذا مثل المبالغة السخيفة في القول ، ولكن تأمل ما تكون عليه الأخلاق « بدون » الخيال . تأمل معدل الأخلاق في مجتمع صغير معزول نبيا عن مراكز الثقافة ، وغير ملم بأي تقليد قبي ، تجد أخلاقهم صارمة ومتحجرة ، فتفصيلات الحياة الشخصية لكل عضو معرضة لمضايقات مستمرة ، وحياة كل فرد معرضة للأعين المتفرسة من الآخرين الذين يحكمون حكماً سريعاً فاشلاً ، بدليل أو بدون دليل . ~~ويجوز النظر إلى الغرباء~~ بعين الشك ، فالناس ذات الدين والعنصر والثقافة المختلفة ، ينظر إليهم بشك . وعدم ثقة وأي فرد لا يشترك في أي قانون أخلاق سائد في المجتمع بهم أو يتم نبذه من هذا المجتمع . مما لا شك فيه أن هؤلاء الناس مخلصون ، وهم مخلصون بصورة مريضة وبصورة مميته .

ولكن الإخلاص دون نور أو إشتاره يمكن أن يكون ضاراً في تحقيق الخير مثل الذكاء بدون حكمه عندما يملك هذا الذكاء طائفة سياسيون يلهجون بالقنابل الهيدروجينية . والناس ذات المجتمعات الصغيرة لم يصفوا التأثير السام للأدوية فأخلاقهم صلابة ومتوقعة وعاصلة ، فلو كان هؤلاء الناس بادروا في شبابهم المبكر بالإطلاع بالأسلوب الصحيح ، على الروائع العظيمة للأدب لعلموا من خلالها تقدير التنوع الهائل للاعراق الإنسانية والمعتقدات البشرية التي يعتنقها جماعات أخرى بنفس الدرجة من الإخلاص الذي يملكونه ، فهناك احتمال أقل في أن يكونوا على ما كنا نوا عليه من قبل من صراحة وعدم تسامح .

عادة ما يبيل الناس إلى فصل الفن والأخلاق في جزئين محكمين ، فهم يتحدثون عن الأخلاق كما لو كانت موجودة مسبقاً بصورة كاملة ومكتفية بذاتها دون الفن ، وأن الفن - إذا كان يمكن إحتاله على الإطلاق - يمكن السماح به بصورة بها حدد بشرط أن يطابق العادات الاجتماعية في الزمان والمكان لأولئك الذين يحكمون عليه . ولكن هذه النظرة تدرك بالتأكيد العلاقة بين الفن والأخلاق من جانب واحد وحسب . فإذا كان ينبغي على الفن أن يعترف بالأخلاق ، فبالمثل ينبغي على الأخلاق أن تعترف بالفن ، فكل شيء تقريباً حي وخيالي بصدد الأخلاق ، فهو ينبع من المستوى السامي لتأثير الفن وإذا ضربنا أمثلة من اليونان وحدها ، فإذا ستكون عليه الأخلاق اليوم بدون تأثير سوفوكليس وبدون سقراط كما هو موصوف في محاورات أفلاطون وحتى بدون المؤرخان هيرودوت وثيوسيديدس ودماثيها الهادئة، ومذهب الشكر اللطيف وتسامحها مع العادات ووجهات النظر الأخرى ؟ فنحن نستقي أكثر التصورات صفاء للأساليب المختلفة في الحياة من خلال الأعمال الفنية الكبرى . وماذا عن الأرملة والأماكن الأخرى التي نتذكرها تماماً؟ فهذه الأحداث معروفة بصفة عامة للعلمانيين الأذكياء وللمؤرخين ، ولكن حتى هذه الأحداث لا تترك أثراً عميقاً على حياتنا الشخصية بقدر ما يتركه الفن على حياتنا الشخصية . والفن في اليونان القديمة هو فن النحت والشعر وملحمتها في الدراما من خلال تحليلاتها الواضحة للشخصيات ومن خلال الطاقة للملحمة محدودة ، وهناك حضارات وثقافات أخرى قد تكون مصادر للحقائق والنظريات التي تنير فهمنا ، ولكن الذي يمكننا مباشرة من مشاركة مشاعرهم وإتجاهاتهم نحو الحياة ليست أمورهم السياسية أو حتى دينهم ولكن فهم .

ولنا أن نبحث الآن في موضوع ، هل هناك تأثيرات أخلاقية للفن ؟ هذا

التساؤل يقتضى منا النظر فيما يلي :-

A : إن أشهر نظرية من الناحية التاريخية بصدد التأثير الأخلاقي للفن على مشاهدته هي نظرية أرسطو في التطهير ، فلقد طبق أرسطو هذه النظرية على التراجيديات فقط ، ولكن هناك الكثيرين الذين طبعوها منذ أيامه على الفن بصفة عامة وبموجب هذه النظرية « يعمل الفن كمطهر من الشحنة الإيجابية ويحقق تطهير الإفعالات » .

وكما تبين فـ هذه النظرية لاشك ساذجة إلى حد ما وخاصة في ضوء السيكولوجية الحديثة ، ويمكننا إكتشاف الخطأ في جوانب كثيرة للمذهب الأرسطي عن التطهير ، ومع ذلك نشعر بالحرية والافلات من الاضطراب الداخلي لمجرد إندماجنا مع عمل فني أصيل ، ولو لعدة ساعات فقط ، أو كما يقال تتغير نعمة حياتنا اليومية الروتينية . فلنفترض إنك في حالة مزاجية قلقة تواجهك بالتزامات عديدة وكلها تتطلب أن تولي لها الإهتمام، وأن تتخذ قرارات بازاؤها ، فأحياناً وأنت واقع تحت هذه الظروف ، قد تقرأ قصة أو قد تستغرق في تأمل صورة أو تستمع إلى مقطوعة موسيقية ، وبعد برهة حيناً تعود إلى مشكلتك ، تجد نفسك في حالة عقلية مختلفة أكثر صفاء وأكثر حساسية لاتخاذ القرار . فمثل هذا الإجهاد هو التأثير الإيجابي للفن . وهكذا ليس حقيقياً أن قراءة الروايات المتعلقة بالجريمة والأسلوب البوليسي يؤدي إلى أن ينغمس الناس في حياة الجريمة ، فقراءة مثل هذه الروايات تعتبر « تعويضاً أو بديلاً » للنشاط العدواني وليست تعويضاً للرأفة لا تعرض في عمل فني عامة الناس على الإغتهاب أو الزنا ، فهي بعيدة عن كونها من المنثيرات المحرّضات للأفعال ، إنها أيضاً نوع من الإشباع البديلي .

B : أليس حقاً أن نكرس خبرتنا للمدة الجمالية له تأثير أخلاقي ؟  
 فإذا صكنا حقيقة نركز على التفضيلات في العمل الفني وليس مجرد أن نتركه  
 يؤثر بصورة سلبية على حواسنا ، فهذا التأثير في السمو بقدرتنا الحساسة  
 وتهذيب قدرتنا على التمييز الحسي أو الإدراكي ، سيجعلنا أكثر إستجابة  
 للعالم من حولنا ، فهذا التأثير سينير نمط حياتنا اليومية ويجعل خبرتنا أكثر  
 عتاء مما كانت عليه .

#### ط - الاخلاق والدين :

الإعراض لدى النفعيين كثير وافر فليسهم الكثير الذي يقولونه عن النتائج  
 الكلية لأفعال المرء ، ولكن فيما يظهر فهم لا يقولون شيئاً بصدد نتائج أفعال  
 المرء في الحياة البعدية . الحياة الآخرة . أي الدين .

لكن هل علم الأخلاق النفعي ضد الدين وينكر وجود حياة بعدية يعاقب  
 أو يثاب فيها المرء على أفعاله في هذه الحياة ؟

الاجابة : إن مذهب المنفعة كنظرية أخلاقية لا يؤكده على أو ينكر وجود  
 حياة بعدية ، فلا يمكن للمرء أن يؤكد أو ينكر هذه الحقيقة ، فهذا يتناقض  
 مع حقيقته كإنسان منضم إلى مذهب المنفعة . فإذا كان الاعتقاد بوجود حياة  
 بعدية إعتقاد صادق ، فالاعتقاد يقوم فقط بتوسيع مجال النتائج ، وسيقول  
 مذهب المنفعة : ضع في إعتبارك كل النتائج ، فإذا كانت هذه النتائج تشمل  
 على حياة بعدية ، فيجب أخذها في الإعتبار . ( لقد أطلق على هذه النظرية في  
 بعض الأحيان « مذهب المنفعة اللاهوتي » ) ولهذا السبب يتناسب مذهب  
 المنفعة تماماً مع الاعتقاد بالقول التالي : إذا كانت لأفعال المرء نتائج

في الحياة العبدية ، أو بعبارة متتالية ، فبالطبع يجب إدخال هذه النتائج في المجموع الكلى ، وهذا كل ما في الأمر .

إعتراض : ولكن لأن مذهب المنفعة لا يأتي بذكر من الله أو من الأوامر الإلهية أو العقوبات والاثابات الإلهية فلا يمكن إذن أن تعترض بأن هذا المذهب ملحد ، أى أنه مذهب أخلاقي الحادى ؟

الجواب : حقيقى أن مذهب المنفعة لم يذكر الله أو الأوامر الإلهية ولكن هذا يتوافق ويتناسب مع طبيعته . فإذا كان المرء يعتقد بأن الله يرغب في تحقيق سعادة مخلوقاته ، فبالتمأكيد يمكن للمرء أن يعتقد أن الله يريد لهم أن يتصرفوا بأسلوب يزيد سعادتهم المتبادلة ، وإذا كان الإنسان يؤمن بأنه يجب أن يسعى وراء زيادة أقصى مقدار من السعادة له ، وإذا كان يؤمن أيضا بأن سعادة الإنسان هي الهدف الذى يجب السعى وراءها ، فلماذا لا يؤمن المرء بأن الله سيرشد مخلوقاته ويجعلهم يتصرفون بأسلوب يحقق هذا الهدف ؟

« نحن نسمع بصورة غريبة أن عقيدة المنفعة تدن تلك العقيدة الملحدة . فإذا كان من الضروري أن تقول شيئا ما على الإطلاق وهو مجرد افتراض ، فقد نقول إن هذه القضية تتوقف على نوع الفكرة التى نصوغها عن الشخصية الأخلاقية لله ، وإذا كان الاعتقاد بأن الله يرغب في إيجاد السعادة لكل مخلوقاته فوق كل إعتبار آخر ، هو إعتقاد حقيقى ، وأن هذا كان هدفه من خلق هذه المخلوقات ، فعندئذ تكون المنفعة ليست عقيدة ملحدة فقط ولكنها تكون عقيدة أكثر تعمقا فى الدين من أى عقيدة أخرى .





# سادسا أخلاق الواجب



## أخلاق اللواجب

إن التصور الأساسي لمذهب المنفعة هو الخير في قيمته الذاتية ، ويتحدد صواب فعل من خلال ما إذا كان يزيد من هذا الخير في قيمته الذاتية أم لا . ولهذا السبب ، فإن مذهب المنفعة غائي Teleological ، بمعنى أنه يؤكد بأن صواب فعل يتوقف كله على نواتجه .

إن التصور أو المفهوم الأساسي في علم الأخلاق عند إيمانويل كانت ( ١٧٢٤ - ١٨٠٤ ) immanuel Kant هو مفهوم الواجب Duty أو الالتزام Obligation . وطبقاً لمأى كانت ، فإن صواب فعل لا يتوقف على النتائج التي تنتج عنه ، بل يتوقف على طبيعته الفطرية . ولهذا السبب فإن علم الأخلاق عند كانت علم شكلي Formailistic . وعلم الأخلاق الشكلي هو الذي يكون فيه صواب فعل لا يتوقف ( على الأقل ليس كلية ، وفي نظر كانت ليس مطلقاً ) على نواتجه الفعلية أو المحتملة أو المقصودة .

نظرية كانت في الخير الأخلاقي : قبل خفضنا لنظرية كانت عن الالتزام ، فإن المقول أن نقوم بفحص وجهة نظره عن الخير باختصار . لا يقوم كانت باستخدام المصطلحات « الخير في قيمته الذاتية » - « الخير في قيمته الوسيطة » ولكنه يتحدث عما هو خير بدون توصيف Good without qualification . وبما لسكانت فالسعادة ليست خيراً بدون صفة ، فالسعادة كما أعلن أرسطو عنها وكما أنكرها أفلاطون تعتمد إلى حد كبير على الظروف الخارجية عن نطاق تحكم المرء فيها مثل المزاج أو الطبع اللطيف ، ومثل اللذكاء ، والبيئة القوية البناء ومقدار من الحظ السعيد ، فقد يكون الشخص سعيداً ولو لم يكن

لا يستحق هذه السعادة، وقد يستحق السعادة ولا يملكها . يقول كانت بأن الشيء الوحيد المنقر للمرء بحيث لا يفكر فيه هو ذلك الشخص الذي يستمتع بالسعادة التي لا يستحقها بينما هناك شخص آخر محروم منها وهو يستحقها . فالسعادة خير عندما تكون فقط إثابة عن الفضيلة . ودرجة سعادة كل شخص في العالم المثالي تتناسب تماما مع فضيلته . ونظراً لأن السعادة التي لا تصاحب الفضيلة ليست صالحة فالسعادة لا يمكن أن تكون صالحة دون وصف لها .

ما هي الأشياء الأخرى الصالحة ؟ يذكر كانت منها « الاعتدال في الإفعالات والمواطف والتحكم في النفس والتمكن أو التأمل الهادئ » فهي من الصفات الانسانية التي تحوز الإعجاب ، ومع ذلك فإن هذه الصفات ليست صالحة بدون صفة . وقد تكون هذه الصفات مرة من المرات سيئة كلية . فيرد المجرم وتحكمه للكمال في نفسه في التخطيط وإرتكاب جريمته يجعله أكثر شناعة مما إذا لم تكن فيه هذه الصفات . وقد تكون لدى كل السمات الأخرى في الشخصية تأثير مائل ، فالشجاعة صفة لطيفة لكن العالم كان يمكن أن يكون أفضل حالا في حالة وجود شجمان قليلون من النازيين والولاء صفة جذيرة بالاعجاب ولكن الولاء لقضية سيئة شيء سيء . والإحسان صفة جذيرة بالاعجاب ولكن ليس في شكل العطايا أو الهبات .

والشيء الوحيد الذي يطلق عليه كانت بأنه خير هو ( الارادة الخيرة Good will ) فارادة الخير صالحة ليست بسبب ما تؤديه أو بسبب تأثيراتها أو ليس بسبب كفاءتها في نيل غاية مفروضة ما ، ولكن ببساطة بسبب فضيلة الارادة أو المشيئة بمعنى أنها صالحة في حد ذاتها ولها إعتبار في ذاتها وتملك إحتراما وتقديراً أعظم مما ينتج عنها ، ولكن إذا كانت إزادة الخير

أو الإرادة الصالحة بمعزل تماما عن نواحيها فانها خير بذاتها ، ولكن من الضروري جسداً معرفة ما هي الإرادة الصالحة بالضبط . فعندما إستخدم كانت هذا المصطلح ، كان لا يقصده ما نقصده نحن غالباً في أسلوب حياتنا اليومية . وبالتحديد ما نقول عنه « النوايا الصالحة أو الطيبة » Good intentions فالطريق إلى جهنم معبد بالنوايا الطيبة ، ويتفق كانت على هذا المثل ، فالناس الذين ينون دائماً القيام بواجبهم ولا يفعلونه مطلقاً والمنعمين بنوع من المشاعر السكينة ، ولكن لا يحولون نواياهم النobile إلى حد ممارسة عملية ، أو تلك الناس بعيدون جسداً عما يدور في ذهن كانت . ولا تشمل الإرادة الصالحة أيضاً ببساطة التصميم أو العزم القوي أو تحتوى على إتجاه أكثر قدسية من اتجاهك . فتبعاً لكانت ، فإن الإرادة الصالحة « ليست مجرد رغبة » ولكنها تستدعى كل الوسائل التي في طاقتنا « كي » ننجز العمل الذي هو من واجبنا ، والنوايا العملية للفعل لا تهم أيضاً لأن هذه النوايا خارجة عن نطاق تحكمتنا فيها إلى حد كبير ، والإرادة الصالحة فقط ( كما عرفها كانت ) هي التي تؤدي إلى عمل مثل هذه القيمة غير المعدلة أو اللاكيفية Unqualified value « حتى لو حدث بسبب كارثة مؤلمة معينة أو بسبب طبيعة شحيحة أن أفترقت هذه الإرادة كلية قوة تحقيق أو إنجاز غرضها ، وحتى على الرغم من المجهودات العظيمة التي تبذلها فانها مع ذلك لا تحقق شيئاً . وهنا ينبغي أن ندوم فقط الإرادة الصالحة (الطيبة) فانها ستلمع مثل الجوهرة من خلال ضوئها مثل الشيء الذي يملك كل قيمته في ذاته . ففائدتها أو عبثها لا يمكن أن يضيف أو يسلب أى شيء من قيمتها » .

يحتج علينا الآن أن نكون أكثر دقة . وسوف تناقش أولاً الإرادة الصالحة وعلاقتها بدوافع الواجب لأنه هنا يكمن مذهب كانت في التحسُّب

الأخلاق ، وبعد ذلك سنفحص الإرادة الصالحة وعلاقتها بفكرة العقل وهنا  
يكتبن مذهب كانت في الالتزام . يقول كانت إن العامل صالح أخلاقيا غيا  
يختص بفعل معين إذا كان هذا الفعل غايح كلية من درافع الواجب . ولكن  
يشغبي عمل تميز هنا على الفور ، فإناك عندما تقوم بعمل شيء ما « تابع من  
الواجب » فهذا شيء ، وعندما تفعله فقط « بما يتفق أو يتلائم مع الواجب »  
فهذا شيء آخر . لنفترض أنك تلعب لعبة الشطرنج مع شخص ما ، وبتنا أنت  
مستغرق في التفكير في النقلة التالية في اللعبة يأتي طفل صغير ويمسك إحدى  
قطع الشطرنج وينقلها في مكان آخر على لوحة الشطرنج . ولنفترض أيضاً  
أن النقلة التي حركها الطفل تتفق وقواعد اللعبة ، فهي نقلة مسموح بها على  
الرغم من أنها ليست نقلة ذكية . ومع ذلك فهذه النقلة على الرغم من أنها  
تناسب مع قواعد الشطرنج إلا أنها تم نقلها من غير معرفة بقواعد الشطرنج  
فالطفل ليست لديه أى فكرة عن النقلة المسموح بها في الشطرنج نظراً لعدم  
وجود تصور لديه بصدد قواعد اللعبة . فدعنا نطبق هذا المثال على المجال أو  
الحيز الأخلاق . فلنفترض أنه من المفروض عليك أن تكون كريماً مع  
الآخرين وتمد لهم يد العون عندما يـمـوزم ذلك . ولنفترض أيضاً أنك  
بطبيعتك كائن بشري عطوف وكريم يحزنه دائماً رؤية هؤلاء الذين  
من حولك في حاجة أو في حاجة . ولهذا السبب فإنك تمد يد العون لهم .  
فإنك لا يمكن أن تكون سعيداً إلا إذا كانوا سعداء وأنت عندما ترضيهم  
فإنك ترضى نفسك أيضاً . فأنت لا تعين الآخرين لأن من واجبك عمل  
ذلك في الوقت الذي لا تفكر في الواجب ، فإنك تساعد فقط لأنك تريد ذلك لأن  
هذا العمل يشعرك بارتياح نفسي .

وبهذا لم يجعلك هذا العمل تشعر بارتياح نفسي ، فلن تقدم يد العون . وقد

يستمر كانت في القول بأن مثل هذه الأفعـال قد تكون صائبة ( وسوف نناقش هذا باختصار ) ولكنها ليست أفعالا صالحة أخلاقيا ، وإذا توخينا الدقة أكثر ، فأنك لست صالحا أخلاقيا فيما يختص بهذا العمل ، ولا يمكن منحك الجدارة الأخلاقية لقيامك بمثل هذا العمل ، وليست ميزة أو جدارة من لديك أنك ميال بصورة كريهة لمساعدة جيرانك من خلال هذا الطبع . فأنك تفعل فقط ما يأتي بصورة تلقائية وطبيعية . وإذا ظهر لك شيء آخر مختلف كلية بصورة طبيعية ، فأنك ستقوم بأداءه بدلا من الفعل الأول . فأنت تعين الآخرين لمجرد أن هذا يعود عليك بالسرور والرضا فقط ، وإذا لم ترغب في ذلك ، فلن يثيرك أى شيء نحو القيام بعون الآخرين من خلال اعتبارات الواجب . فقد يكون السلوك الكريم سلوكا صائبا ولكن في مثل هذه الظروف التي قمنا بوصفها لا يمكن أن يكون لك فضل الخير الأخلاقي ( الفضيلة ) لأنك تسلك هذا السلوك ، فما تقوم بعمله يتفق ويتناسب مع الواجب ولكنه ليس نابعا من الواجب نفسه ، بمعنى أنه لم يتم أداء هذا الفعل لأنه من واجبك أدائه ولكن لسبب آخر فأنت في الواقع تتصرف من ناحية الميل وليس من ناحية الواجب التابع منك .

أحيانا ما يتصادف أن يكون واجبك يتفق مع ميلك نحو عمله . فمثلا يقول كانت أنه من واجبا الحفاظ على حياتنا ومن الخطأ أن نتنحى كي نتعاشى الألم أو لأننا سأمنا هذه الحياة . ولكن أغلب الناس يحافظون على الحياة ، بأية حال ، لذلك ليس هناك ميزة خاصة في أفعالهم بالحفاظ على الذات فني مثل هذا الموقف يدفعنا كل من الواجب والميل في نفس الاتجاه . ولا يعوزنا الاحساس بالواجب كي يجعلنا نفعل الشيء الصواب . ولكن هناك مرافق أخرى ومتكررة دون شك يتعارض فيها كلا من الواجب والميل .

دعنا نقول أن من واجبك الالتزام بوعده معين أو وعد معين ، ولكنتك لا ترغب في الالتزام بهذا الموعد وميلك هو أن تنسى هذا الموعد وبخاصة لأن الالتزام به سيسبب لك قلق شديد . وهنا يكون الاختيار عما إذا كنت تتصرف على الأساس النابع من الواجب أم النابع من الميل ، فإذا التزمت بوعده على أية حال ، على الرغم من ميلك إلى عمل العكس وببساطة لأنه من واجبك القيام بهذا العمل ، عندئذ فإن تصرفك يكون نابعا من الواجب وتصرفك هذا يملك الجدارة والميزة الاخلاقية .

ولكنك إذا نسيت الموعد فانك بالطبع تتصرف من نابع الميل . ومعظم المواقف الأخلاقية بصفة خاصة شبيهة بذلك . فلو اوجب يجذبك من ناحية ، والميل يجذبك من الناحية الأخرى ، ومقياس شخصيتك الأخلاقية هو ما إذا كنت قويا جدا في اتباع الواجب على الرغم من ميلك الشديد ألا تفعل ذلك .

وتبدو الصورة التي يقدمها لنا كانت واضحة جدا عندما يدفعنا كلاما من الواجب والميل في اتجاهات متعارضة . ولكن عندما يدفعنا كلاما من الواجب والميل في نفس الاتجاه ، فهل ينبغي علينا أن نقول أننا نتصرف من نابع الميل وليس من نابع الواجب ؟ لا يبدو أن هناك حاجة في تأييد هذه النظرية . فيحتمل لنا أحيانا أن نتصرف من تلقاء الواجب على الرغم من ميلنا المسبق نحو أداء هذا الفعل . فمثلا من واجبنا ألا نسرق من الأصدقاء ولكن لا يميل أغلبنا إلى القيام بهذا العمل بأية حال ، وعلى أية حال قد نميل إلى السرقة من الغرباء .

ونحن لا يعوزنا عادة الاحساس بالواجب الكي يعضد ميلونا في مثل هذه المواقف ، على الرغم من أننا قد نتصرف من وازع الواجب بالمثل ، إلا أنه



في مثل هذه المواقف من الصعب للغاية معرفة ما إذا كنا نتصرف من وازع  
الواجب أم لا والاختيار كالاتي :-

إذا كان ميلك في الجانب الآخر ، أى تفعل هذا الفعل لأنه من واجبك أن  
تفعله . وبالطبع ، فالمشكلة هي أنه لا يمكنك تنفيذ الاختيار لأن القروض  
المسبقة في هذا الموقف يجعلان الواجب والميل يتجذبان في نفس الاتجاه .  
وكل ما يمكن لك عمله في هذا الموقف هو أن تسأل نفسك . إذا تحولت  
مبولى في هذه اللحظة إلى الجهة المقابلة ، فهل سأظل ممتعا عن السرقة لأنه من  
واجبي أن أمتنع عن القيام بهذا العمل ؟ وعندئذ تكون أمينا مع نفسك بقدر  
المستطاع في اجابتك على هذا السؤال . وسيظهر الاسلوب العقلاني بدرجة ما  
بصورة لا مناص منها تقريبا .

ويمكنك أن تقنع نفسك تقريبا أنك تتصرف من الواجب بأية حال ،  
سواء أكنت في الواقع ، ستفعل ذلك أو لا تفعله . فمثل هذه الاختبارات  
الاستبطانية دائما تكون خطيرة وغير مقنعة . ومن السهل لك أن تقول أنك  
تقوم بعمل ما لأنه من واجبك عمله ، عندما تميل إليه بالفعل وتدهو وتغلى  
مبولك بعدد ورة واعية وغير واعية من خلال تحدك عن الواجب كي تجعل  
الفعل أكثر احتراما ، وعلى كل ليس هناك تناقض في قولك أنك تتصرف  
من نابع الواجب عندما تدفعك مبولك الطبيعية في نفس الاتجاه مثل الواجب  
والىكن هناك بالطبع عبارات كثيرة لا يوجد تناقض فيها وقد تكون  
زائفة تماما .

حتى بعد فض هذه المشكلة ، اعترض الكثيرون من قراء كتب كانت  
على وصف كانت للخير الأخلاقى . فهم يقولون إذا « ليست هناك ميزة

أخلاقية مرتبطة بفعل ، إذا كان هذا الفعل تم عمله من تابع الميل ؟ هل تقصد أنك تميل إلى عمل شيء ما لا تستحق أى فضل أخلاقى لقيامك به ولكن إذا لم يكن هناك ميل للقيام بهذا العمل ومضطر إلى محاربة ميولك فى كل خطوة فهل يعد فعلك هذا فعلا صالحا من الوجهة الأخلاقية ؟ فهذا الاعتراض لا يبدو دقيقا بالضبط كما يتبين ، لأننا كما رأينا نؤا ، مجرد حقيقة أنك تميل إلى عمل شيء ما ، ليس دليلا على أنك تؤديه من تابع الواجب .

أنه من الغريب أن ترتبط الميزة الأخلاقية بتلك الأفعال التى يتم أداؤها من تابع الواجب ولا يجب أخذ هذه الميول الصالحة فى الحساب على الإطلاق .

فلنفترض أنك فى البداية لا تريد أن تسرق ولكن من خلال التنظيم الذاتى التدريجى لديك ، فانك تنسى عادات الكبح والتحكم فى النفس حتى يأتى فى النهاية ما فعلته أساساً من وازع أو تابع الواجب من « طبيعة ثانوية » . فأنت لن تسرق بعد ذلك ولن يتبقى لك ميل للقيام بمثل هذا العمل . وبالتأكيد ، فهذا التغيير فى الدافع لا يمكن أن يعنى أن فعلك ( فى الامتناع ) ليس صالحا من الوجهة الأخلاقية ، بل على العكس تماما ، أفليس أفضل من الناحية الأخلاقية ألا تهانى من شدة الإغراء والشك والصراع كل مرة قبل أن تشرع فى السرقة ؟ وهل يصح أن يكون الامتناع عن السرقة صالحا من الوجهة الأخلاقية عندما يكون لديك ميل قوى فى السرقة ؟ ولا يكون صالحا من الوجهة الأخلاقية أن لا يكون لديك مثل هذا الإغراء ؟

لقد شعر الكتاب الأخلاقيون بهذا الاعتراض منذ أرسطو حتى

جون ديوى . فلقد أيدرا الرأى القائل بأننا إذا أضطررنا إلى عمل شيء ما فقط من تلقاء الإحساس بالواجب ، فأنا لم نصل بعد إلى النضج الأخلاقى ، وأن أفضل نضج أخلاقى لنا لا يظهر إلا عندما لا يتم إغرائنا للقيام بعمل فعل ممنوع وعندما يكون فعل العوالب قد أصبح إلى حد كبير جانب من طبيعتنا إلى حد أننا لا نضطر حتى إلى التفكير فى الواجب . فقيام المرء بعمل واجبه قد أصبح « عملاً ما يأتى بصورة طبيعية » . وإذا إستطعت إنجاز هذه الحالة فى كل جانب من جوانب حياتنا الأخلاقية ، فعندئذ يمكن إسقاط المصطلح « الفعل النابع من الواجب » من مجلد الأخلاقية .

وسيفيد النفعى من هذه النقطة كلية . فتبعاً لرأيه ، فنحن نتذكر أن الدوافع الصالحة أخلاقياً هى تلك الدوافع التى ينتج عنها أفعال صائبة . وهو يجادل « إذا قمنا بعمل الأفعال الصائبة من نابع الميل ، وإذا كان أدائهم هو أصبح « أداء ما يأتى بصورة طبيعية » عندئذ فأنا سنقوم بأداء ما هو صواب بصورة منتظمة وثابتة أكثر من عملنا له من نابع الواجب .

(١) يعمل الإحساس بالواجب عند أغلب الناس على الأقل ، من خلال فترات متقطعة ، وأغلب الناس الذين يتصرفون من نابع الواجب يفعلون ذلك فقط من وقت لآخر وتعارضهم ميولهم عن القيام بالعمل بقية الوقت . فالإحساس بالواجب ، ينبغى دفعه وحشه بصورة مستمرة بالمقارنة بتأثير الواجب .

يعمل الميل الطبيعى داخل الإنسان بصورة مستمرة وهو موجود فى ذهنه على الدوام ويخلط نفسه وبدمجها مع كل وجهة نظر وكل تأمل . . . فإنه

من المؤكد من خلال الخبرة أن أدنى محصول من الأمانة والكرم الطبيعيين لها تأثير أكبر على سلوك الناس أكثر من تأثير أغلب وجهة النظر المتعالية التي تهترضها النظريات والأنظمة اللاهوتية .

(٢) وعلاوة على ذلك فمن السهل للغاية أن نعقل أمور الواجب « انه من واجبي أن أرى أنك معاقب » و « ان من واجبي أن أحصى عددها حتى لا تكون قذرة مع الآخرين » . فالتناس الذين يتحدثون عن واجبهم بصورة مستمرة من داخلهم هم إلى حد ما متشككون :

فاذا كانوا أفرادا ناضجين من الناحية الأخلاقية حقيقة ، لكانوا قد فعلوا ما يتطلبه الواجب منهم من خلال الميل ( ذلك الميل الذي بلورته وئنته العادة وتنظيم الذات في فترة مبكرة من الحياة ) في القيام بهذا العمل ولن يقدموا قرار «محكمة الواجب» في كل مرة يضطرون إلى القيام بالعمل .

من المحتمل أن تخاف منه أكثر ، ذلك الجار الذي ليس لديه ميل لإحراق منزلك ولم يهجم مطلقا مثل هذه الأشياء ، أو ذلك الجار الذي يرغب بصورة شديدة في سرقتك أو أن يحرق منزلك عندما تكون أنت غائبا عنه ، ولكن الذي منعه فقط إحساس أقوى بالواجب ؟ من الواضح أنك ستخاف من الثاني، لأنك ستشك فيما بعد عاجلا أم آجلا في ميول الشخص الثاني وأنه سيفعل ما يريد أنت يفعله وسيموه على فعله ربما بأفضل الأساليب العقلية إحكاماً وتفصيلاً في حين أن الشخص الأول ليس لديه ميل ضار في المقام الأول .

وسيميل هذا الاحتمال إلى إظهار أن الميل ، كحقيقة تجريبية هو منبع

أفضل للنمل من الإحساس بالواجب ، فالناس الذين يميلون إلى عمل الأفعال الصائبة سيظلون على هذا النحو ( فليل الإنسان الطبيعي يؤثر عليه بصورة غير متقطعة ) أكثر من هؤلاء الناس الذين لا يميلون تجاه الأفعال الصائبة ولكن يفعلونها فقط من منافع الإحساس بالواجب . وعلى كل ، فالإحساس بالواجب سيظهر كملحق ثانوى قيم فى تلك الأمثلة التى تكون فيها قبول الفرد متجهة نحو عمل الفعل الخاطيء ونظراً لأن الميل يثنيه عن القيام بعمل الفعل الخاطيء ، فعلى الإحساس بالواجب عنده أن يكبحه بأقصى ما يستطيع .

وعلى كل ، فإن الكانطيين لا يقفون بدون دفاع عن هذه المسألة (أ) فبادى . ذى بدى . « سيقول الكانتي » إن الفعل الذى يقوم به المرء من منبع الميل ليس بالضرورة فعلاً خاطئاً ، فالصواب والخطأ لا يتأثران بما إذا ما كان الفعل نابعا من الميل أم لا ، فهما يتوقفان فقط على صفة الفعل الذى علينا أن نقوم بفحصه (ب) وعلاوة على ذلك فإن ما يفعله المرء هو مسألة من النوع الذى يرجع أساساً إلى الطبع أو المزاج الأصلى عنده وعما إذا كنت دافئاً وبسيطاً فى حياتك بصورة طبيعية أو عما إذا كنت فاتراً وغير متعاطف مع الآخرين بطبيعتك . وفى المقابل ، فإن الطبع يتوقف إلى حد كبير على نوعية الطفولة التى مررت بها فما هى علاقتك بوالديك وأى نوع من التأثيرات كنت خاضعاً لها . ومن الواضح أنك لم تستطع التحكم فى هذه الظروف ، وليس لك دخل فى طبعك ؟ ولا يضريك أو يتخذ دليلاً ضدك أن يكون لك طبع وشخصية لا تسمحان بعمل الأشياء الصالحة بسهولة ، ولذلك عليك أن تقهر الإغراءات بصفة مستمرة لكى تفعل الصواب . ونفس الشيء ينطبق على أنه ليس من فى صالحك إن قضيت طرفة مشرقة ويمكنك الشعور بالسعادة والأمان فى سن

البلوغ . ومن ثم ، تصبح شخصا بسيطا في تصرفاتك ويمكنك أن تعين الناس بدون أن تحمد عليهم سعادتهم .

ويمكن أن يرد خصوم علم الأخلاق الكائن ، « دعنا نسلم أنك لا يمكن أن تأخذ فضلا ليس لك » . ولنسلم أن هناك هذا الشيء الذى هو الطبع الأصيل الذى شكلته قوى وطاقت الطفولة والجزء الأكبر من شخصيتنا البالغة ، وذلك الجزء الذى تنبع منه الأفعال يتأثر أيضا بتطورنا البعدى أثناء حياتنا فى سنوات « الطفولة لدينا » فهو يتأثر بما كنا عليه وما تطورنا إليه وبما بذلناه من جهود فى تنشئة أنماط من العادات الصالحة . ومثل هذه الأشياء هى إلى حد كبير فى نطاق تحكمنا فيها .

ألم يكن كانت يجهل هذا التطور عند ما قال بأن طبيعة ميولنا تتشكل إلى حد كبير بالطبع الذى فينا وبناء على ذلك لا نستحق أى فضل أو جود لوجود مثل هذا الطبع داخلنا ؟

لا يمكن إنهاء هذه المسألة كلية إلا بعد أن نكون قد اكتشفنا مفاهيم الإرادة الحرة والمجرات والمسئولية الأخلاقية فى الفصل العاشر . ويمكن فحص قضيتين نهائيتين فى سياق محدد فى علم الأخلاق عند كانت :

١ - أفليس هذا المفهوم الكلى بطبيعتنا الإنسانية كما هو مرسوم بين الواجب من ناحية والميل من الناحية الأخرى فى غاية البساطة ليس متبولورا وربما يكون خطأ واضحا ؟ هذا ما قد يطرحه خصم آخر . أليس التصرف من تابع الواجب والتصرف من تابع ميل آخر بالتحديد هو الميل لقيام المرء بعمل واجبه ؟ فهناك ناس كثيرون لديهم مثل هذا الميل نحو أداء

الواجب بشدة . أفلا يمكن تنمية هذا الميل ؟ فلماذا نصور الموقف بأنه مربع مثل الأوقات القديمة . وبأنه واجب من ناحية وميل من ناحية أخرى ؟ ولماذا لا نصور الواجب بأنه ميل بين ميول كثيرة ، ذلك الميل الذي نكافح من أجل تقويته .

ولكن سرد الكانتيون على هذا الاعتراض أيضاً (١) . فهم يمكن أن يقولوا : في المقام الأول إن هذا التفسير ما هو إلا صورة أخرى لقول نفس الشيء ، ونفس الخبرة الأخلاقية التي تشير إليها ونفس الصراع الأخلاقي سواء أردنا ( مع كانت ) أن نطلق عليه الصراع بين الواجب والرغبة ( أو مع خصمنا ) نطلق عليه الصراع بين الرغبة للقيام بواجبنا والرغبات الأخرى . ففي كلا الحالتين سيقول كانت ، أنه "عضو السابق في الزوجين - إذا تم له الانتصار سيحقق الفعل الأخلاقي - وليس العضو اللاحق، ومع ذلك لا يزال التمييز موجوداً (٢) . وفي المقام الثاني ، أليس المصطلح الكانتي أفضل ، بمعنى ذكر حقيقة الخبرة الأخلاقية بصورة طبيعية أكثر ؟ عند ما نقوم بعمل واجبنا وبخاصة عند ما يكون ذلك صعب جداً فلا يستجيب فعلنا إلى «دفعه» أخرى (دفعه أعلى) ضد الاتجاه الرئيسى لرغباتنا وميولنا ؟ عند ما نطلق على دافع الواجب بأنه ميل آخر فائدة نضعه في الرتبة مع باقيهم ، مع أنه يختلف وهذا ظاهر للعيان (٣) في المقام الثالث سيضيف الكانتيون : « أليس حقيقياً أن دافع الواجب يفوز حتى عند ما لا تكون رغبة المرء في القيام بالواجب غير خاطئة تماماً ؟ بالطبع ، قد يرد المرء إذا كان الواجب هو الفائز ، فإن انتصاره يبرهن أوتوماتيكياً على أن رغبة الفرد في القيام بعمل الواجب كانت أقوى رغبة وإلا لم نكن لنفوز .

وهذا الإنتاج صادق بصورة ما ، بمعنى التحديد الدقيق لأقوى رغبة مثل تلك التي تفوز ( تذكر مناقشتنا بصدد مذهب اللذة السيكولوجي ) ولكن إذا عرفت الرغبة بهذا الشكل ، فإن كل شيء يصبح غائباً إذا كنت لا تسرى الأمر مقدماً من خلال التعريف أو التحديد فسيكون عليك أن تعترف بوجود أمثلة للتعارض الأخلاقي التي يفوز فيها الواجب ، على الرغم من أن رغبتك في أداء واجبك لم تكن شديدة بصفة خاصة . ومن المفضل إذاً أن تقول أنت الواجب ينتصر على الميل . لكن هذه العبارة ليست أكثر صدقاً لحقائق الحياة الأخلاقية ؟ ألا يوجد داخلنا حرب بين الرغبة والميل والواجب ، تلك الحرب التي ينتصر فيها الواجب على الرغم من رغباتنا ؟ إذا كان الأمر كذلك ، فبداية يمكن أن نقول لأن الواجب فقط حقق الفوز فهو لهذا السبب لا بد أن يكون هو أقوى رغبة .

٢ - إن الفاعل أو العامل الذي يؤدي الفعل الصالح من الوجهة الأخلاقية عندما يتم أداء الفعل بدافع الواجب وتبعاً لوجهة نظر كانت ، فإن الفعل الذي يتم أدائه بما يتفق والواجب لا يجعل الفعل له قيمة من الناحية الأخلاقية ، أنه يجعل الفعل صائباً فقط . ولكن يطرح انخضم السؤال الثاني : لكي يتم عمل الواجب بدافع الواجب هل من الواجب على الفعل أن يتفق والواجب مطلقاً ؟ ما دام يتم أداء الفعل من دافع الواجب ( تم عمله بمعنى أو بسبب إقتناع المرء أنه واجبه ) أنه لمن الضروري أيضاً أنه يجب أن يكون الفعل من واجب المرء عمله .

هذا السؤال يكشف عن قضية أخلاقية يحتمل أن تنشبت بصددنا في إنجماهين : عضو في جماعة دينية رفض أن يسمح لطفله بتقبل الدم



المطلوب لإنقاذ حياته ، أو تأمل الوالدين في العصور القديمة الذين ضحوا بمولودهم الأول بدموع الحسرة من أجل الإله فولوخ « الدين أرادوا أن يهدأوا من نورة غضبه عليهم » وقد نشعر بالرعب الشديد بسبب ما فعلناه ، فنحن متأكدون تماماً بخطأ هذا الفعل ، ولكن ألا يحتمل أيضاً أن نعجب بها لأنهما كانا من ذوات الشخصية القوية كي يتمسكا باقتناعهما في أداء الواجب ، حتى عندما يؤدي بهما كل دافع إنساني إلى إنهاء حياة طفلهما ؟ نحن في موقف يجعلنا نرغب في إدانتهم ومع ذلك تعجب بهما لالتزامهما بما يعتقدانه باخلاص على أنه واجبهما ولا يعثان بالمدى المدمر لهذا الواجب من ناحية رفايتهما الشخصية .

ماذا سيقول النفعي بعدد هذا الموقف ؟ يمكننا أن نقول أن النفعي سوف يفكر كالاتي .

( ١ ) إن الفعل لم يكن - مع كل الاحتمال - صائباً من الناحية الموضوعية ، لأنه لم تكن له أفضل النواتج بالنسبة لكل الاحتمالات في الواقع ، أنه يحتوي ناتج مدمر بالنسبة لفقدان حياة الطفل وتسبب الوالدين في فقد إبنهما طوال العمر ، علاوة على ذلك .

( ٢ ) حتى قبل أداء الفعل ، يمكن للمرء أن يقول أنه لم يكن فعل صائب « بصورة ذاتية » نظراً لأحتمال عدم وجود أفضل النواتج ، وكان يمكن التحقق منه مقدماً . ( بالطبع ، إذا كان هناك سبب تجريبي يجعلنا نؤمن بأن الغضب الإلهي ، مثل فعل بعض المتدينين ، سينزل على المجتمع بأسره بسبب الفشل في القيام بمثل هذا العمل ، عندئذ لم يكن الفعل خاطئاً من الناحية الذاتية أو الموضوعية

ولسكه صائب فكان لدى الفعل ناتج سىء . بسبب فقدان حياة الطفل وتسبب الحزن للوالدين ، ولكن كان يفوق هذا منع نزول الكارثة على المجتمع بأسره).

( ٣ ) فيما يختص بالدافع ، لفترض أنه تم أداء الفعل من ذابغ الواجب بصورة صادقة ، وبفهوم كانت ، لكن الدافع أقل احتمالاً إلى حد ما لتوليد الأفعال الصائبة من الميول الصالحة .

ماذا سيقول كانت بصدد دافع الوالدين . يقول كانت كما رأينا أن الدافع الصالح فقط هو الواجب أى عمل شىء ما لانه من واجب المرء ، بمعنى آخر ، ما أطلق عليه الكتاب الاخلاقيون بالوجدان أو المشعور Conscientiousnes . وقد يكون الفعل خاطيء من الناحية الذاتية والموضوعية ولكنه كان ما يرال صالحا من الوجهة الاخلاقية أو له ميزة لانه تم عمله من ذابغ الواجب. نأتى الآن إلى لب السؤال : ماذا يجب علينا أن نفعله. ذلك الفعل الذى تم أدائه من ذابغ الميل أو الفعل الخاطيء النابع من الواجب ؟

ومن البين أن كانت واضح تماماً فيما يختص بهذه النقطة . ولكن ربما يسكنى أن نشير أن القضية ليست من النوع الذى يمكن أن يكون موجوداً للفاعل فى وقت التصرف . فلا يمكنك أن تسأل نفسك « أيجب على أداء واجبي أو ما أعتقد أنه واجبي ؟ » يمكنك أن تتمعن بعناية فيما هو واجبك ويمكنك توجيه الاهتمام إليك حين تتصرف بتسرع إذا لم تتمعن فى هذا السؤال . ولكك ما دمت قررت ، فيمكنك أداء ما تعرف وتمتقد أنه واجبك . فلا يمكنك أن تقول « بأن الفعل A صائب لان من واجبي أدائه ، ولكن الفعل B صالح أخلاقيا لاننى أعتقد أنه من واجبي أدائه . وفى اللحظة التى تقول فيها بأن الفعل A من واجبك أدائه فأنت تعنى فى هذه اللحظة ذاتها أنك

تعتقد بأن الفعل A من واجبك أدائه . فإذا لم تعتقد في ذلك ، لما أستطعت أن أقول باخلاص أنه كان من واجبك أدائه ، وإذا كنت تعتقد بأن من واجبك أدائه الفعل A ، فلا يمكنك أن تلتف حول نفسك وتقول أن هناك شيء ما مختلف ، فالفعل هو ما تعتقد أنه واجبك . عندما أقول باخلاص أن شيء ما من واجبك أدائه ، فإنك تلزم نفسك مسبقا بأنك تعتقد أن من واجبك أدائه ولهذا السبب ، لا يمكن أن ينشأ هذا التعارض في وقت حدوث الفعل ، أنه يمكن أن ينشأ فقط في سياق مختلف ، لأنه عندما يحكم شخص ما على فعلك ، أو تحكم على نفسك حيناً بعد ذلك ، عندئذ فقط ، يمكنك فقط أن تطرح السؤال « أنى فعلت ما فعلته من خلال اقتناعي أنه كان من واجبي ولكن أكان هذا واجبي ؟ ماذا ستعنى لو قلت : أننى أقوم بعمل هذا الفعل من اقتناعي بأن من واجبي أدائه ، ومع ذلك لست مقتنعا بأنه واجبي » .

وتبعا على الأقل لإحدى الكتاب المعاصرين ، ينشأ هذا التعارض من الفصل في التمييز بين القضايا المختلفة من واحدة لأخرى . فالسؤال « يجب على الشخص القيام بأداء واجبه ، أو ما يعتقد باخلاص أنه واجبه » هو سؤال يمكن أن يجيرنا لانتا ليس لدينا أكثر من فهم مختلط لمعناه .

وبمجرد أن نجعل الأشياء المختلفة لأنفسنا واضحة ، فإن المشكلة تختفي . فإذا كنا نعنى ( ١ ) هل الاعتقاد بأن شيء ما هو واجب المرء أدائه ، يجعله كذلك ؟ فمن الواضح أن الإجابة بلا . وإذا كنا نعنى ( ٢ ) هل يفعل الرجل الاخلاق بعد التفكير المتمحوس ، ما يجب عليه أن يفعله ؟ فالإجابة تكون بالطبع « بنعم » وإذا كنا نعنى ( ٣ ) أوجب على الشخص الذى أظهر ما ينبغى عمله بصورة حريصة وبضمير حى كما يتوقع فيه ينهرونه بسبب

تصرفه على أساس تناهيه؟ فالإجابة بوضوح «لا» . وإذا كنا نغنى (٤) هل يؤدي الانسان في عمله ما كان يعتقد أنه يجب أن يفعله؟ « بالطبع فالإجابة «لا» و « نعم » أحيانا لأنه قد يكون قد فشل في مهمته النظرية . ( من خلال الحساب بناية وبجساد والتحرر من اسلوبه العقلي حيث يكمن واجبه ) .

### نظرية كانت في الالتزام

لقد قال كانت بأن الرجل الفاضل يتصرف من وارع الواجب ولكن ما هي الأفعال التي يستتبعها الواجب؟ لكي نجيب على هذا السؤال ينبغي علينا أن نصف نظرية كانت عن الالتزام .

يقول كانت بأن الإرادة الصالحة هي الإرادة العاقلة تلك الإرادة التي تتصرف بما يتفق والعقل . فالإنسان ليس مثل كل الحيوانات الأخرى .. إنه كائن ماقل ، والقانون الاخلاقي ، مهما كانت به ، سيكون قانونا يمكن تطبيقه على كل الكائنات الحية على السواء ، فغاية الانسان الصحيحة هي تطوير طبيعته العاقلة وليس لغرس سعادته أو تلهذ حواسه فاذا كان هدفا في الحياة هو تحقيق سعادتنا عندئذ يقول كانت « أن الطبيعة ركزت على تنظيم سىء جداً في إختيار عقل المخلوق كي ينفذ هدفه ، نظرا لتعقيد الأفعال التي على الانسان أن يؤديها بالنظر إلى هذا العرض . وكل قاعدة سلوكية فانه سيتم سننها له من خلال الغريزة . وما كان من الممكن تحقيق هذه الغاية ببناء على ذلك ، أكثر تأكيداً من تحقيقها عن طريق العقل . فتحقيق السعادة إذاً ليس هدف حياة الإنسان ، فإذا كانت هدفه ، لما كان من الضروري للإنسان أن يوهبه الله ملكه العقل .

فإنسان الصالح يتصرف بما يتفق والعقل ، ولكن ما الذى نقصده بالضبط عندما نقول « يتصرف الإنسان بما يتفق والعقل » لمصطلح «العقل» مصطلح مضلل ويعوزه أن يكون أكثر دقة . وكانت كما سنرى فيما بعد استخدمه بمعنى ضيق أكثر وكذلك أرسطو الذى كان لديه الكثير ليقوله ، كما قد نتذكر ، عن تطور الملكات العاقلة عند الإنسان .

هناك شطحات كثيرة فى مفهوم كانت عن العقل ولكن دعنا نبدأ بهذا المفهوم ، ذلك المفهوم الذى مريض فيه كانت بوجهة نظره كثير من نظريات القرن ١٨ فالعقل ليس مثل كل المشاعر الأخرى يزعم أن يكون شيئاً ما عام Universal فقد تميز مشاعر شخص ما فى إحدى الاتجاهات ومشاعر أخرى فى اتجاهات أخرى وهذا هو لب الموضوع . ولكن متطلبات العقل تتساوى عند كل الكائنات العاقلة . فإذا إتبعنا العقل بصورة صحيحة ، فيجب أن نصعد إلى نفس النتائج . هناك شيء ما بصدد العقل يعتبر شيئاً عاماً ، والعموم هو ما يطلبه كانت من النظرية الأخلاقية .

### العمومية Universality

كيف يتم تطبيق هذا الوصف على الأفعال الأخلاقية ؟ فكل مرة نتصرف فيها من تلقاء مشيئتك فانت تعمل تحت ما يطلق عليه كانت القاعدة المأثورة التوجيه Directive ، عندما تقوم بالفعل بـ A فى ظروف A ، فانك تقوم بالفعل على أساس القاعدة أو المبدأ القائل إذا كنت فى ظروف C فقم بفعل A . وتبعاً لرأى كانت فان قاعدة القواعد لكل الأخلاق والى يجب أن نتصرف بموجبها هى أعمل بحيث يصبح مبدأ فعلك قانوناً

حاما للسلوك الإنسانى ويطلق كانت على هذه القاعدة الضرورية الحتمية المقولية Acalegorical imperatives وإنا سناقش هذه القاعدة الآن .

دعنا نراعى فى حسابنا أن هذه القاعدة حتمية وليست فرضية Not Hypothetical فالضرورة الحتمية لها صيغة « أفعل هذا » أو « لا تفعل هذا » بدون أى صفات وبدون وجود « إذا » وبدون « ولكن » وفى الوجهة المقابلة دائماً ما تكون الضرورة الفرضية موصوفة . « إذا كنت تريد تحاشى سوء الهضم » لاتأكل أطعمة مشوية « أو « إذا كنت تريد أن تكون سعيداً كن رجباً بالآخرين ، فالضرورة الفرضية دائماً ما توافق على تحقيق حالة ما ، مها كان الحال المحدد عبارة « إذا أو لو » أحياناً ما يكون الحال حادث خارجى ما . فمثلاً (إذا أراد أن يأتى إلى المنزل لا تدعه يدخله) . ولكن الضرورات الفرضية عند كانت هى أنه دائماً ما يهتم بعبارات « لو » إذا كان لها علاقة بالرغبات الإنسانية ، مثل ، إذا أردت أن تصبح قويا ، فكل فواكه وخضروات طازجة . فالشخص حر دائماً فى رفض هذه الضرورة ، حتى لو كانت الحقائق التى تقررها العبارة صادقة : فمثلاً قد لا يريد الشخص المقصود أن يصبح قويا كى يتحاشى سوء الهضم فعلى كل ، فى علم الأخلاق ، بقول كانت يختلف الموقف ، فالأوامر الأخلاقية أوامر حتمية ولا تتفق مع إرادة المرء فى تحقيق الغاية المقصودة . « فاذا كنت تريد أن تكون محترماً ، كن أميناً » فهذه العبارة السابقة ضرورة فرضية وليست قاعدة أخلاقية مطلقاً . فى الواقع ، يعنى المضمون أنك إذا كنت لا تعبأ بأن تكون محترماً ، فلا يعوزك أن تكون أميناً . ولكن على عكس ذلك فإن القاعدة الأخلاقية دائماً ما تكون قاعدة حتمية أو أمراً مطلقاً . « كن أميناً » .

فأهم جانب في الضرورة الحتمية عند كانت ، هو تأكيدها على فكرة العمومية . فقبل قيامك بعمل شيء ما إسأل نفسك « هل أريد لمبدأ وعلى أن يكون معي ؟ وهل أستطيع أن أرغب في أن يفعل كل فرد مثلما أفعل أنا ؟ » فالوالدين يتجذبان نحو العمومية عندما يقولان لأطفالهم « لا تكن وضيعاً مع جوتي الصغير ، فأنت لا تريده وضيعاً نحوك أليس كذلك ؟ » فهذا التدريب المبكر في العمومية ومحاولة جعل الطفل يضع نفسه في محل طفل آخر وتعليمه بأن ما سيحدث له على غرار ما يفعله نحو الآخرين ربما هذا جانب يعد أهم في كل التدريبات الأخلاقية . وربما يمثل هذا أيضاً القاعدة عند علم الأخلاق المسيحي كما هو ملخص في القاعدة الذهبية « كن بجانب الآخرين كما تريد أن يكونوا بجانبك » وكذلك بصدد مذهب كنفوشيوس كما هو مقرر في قاعدة كنفوشيوس لا تقف بجانب الآخرين مثلما لا تريد أن يقفوا بجانبك .

هناك عدد لا محدود تقريباً من المواقف التي يمكن تطبيق هذا المبدأ عندها فلنفترض أننا تريد غش شخص ما في مبلغ من المال تدن له به فانك تسأل نفسك بأمانة عما إذا كان كل فرد يمتنى أن تتصرف كما هو مخطط لك أن تتصرف . فمثلاً عما إذا كنت تريد الآخرين أن يغشوك مثلما أنت على وشك غش شخص آخر . فإذا كانت الإجابة بلا ( وربما هي بلا ) فالفعل الذي تأمل فيه ليس في الواقع فعلاً يمكن تعميمه ، أو لنفترض أنك على وشك الإخلاص بوعدهم إلترمت به جدياً ، فهل يمكنك أن تقول بصدق أنك تريد أن ترغب أن يصبح فعلك هذا ممارسة عامة ؟ ولنفترض أنك كنتيجة لعلك القادم ستسبب لكل عضو من الجنس البشري أن يتصرف عكس ذلك ( ربما

من خلال تأثير مفناطيس مفاجيء) فإن تفكر مرتين قبل قيامك بعمل أى شىء لشخص ما آخر لا تريد أن يحدث لك فى مقابل ذلك .

فاذا كنت تخل بالوعد لأنك تجد من العوالب القيام بهذا العمل فانك بذلك تتصرف على أساس المبدأ القائل « خل بالوعد عندما يربحك ذلك » ولكن إذا تم تعميم هذا المبدأ فسيكون حقا غولا للآخرين الإخلال بوعودهم معك كما تخل بوعدهم معهم . وهذا الموقف قد يحتمل أن تراه شيئا أقل من الاستصواب وهؤلاء للناس الذين لا يهتمهم توجيه أى إهانة لأحد عادة ما يشعرون بالإشمزاز والامتهان عندما يتم توجيه إهانة لهم من أحد . فعادة ما يريد الشخص أن يتصرف الآخرون بصورة أخلاقية نحوه ، على الرغم من أنه لا يتصرف تصرفا أخلاقيا نحوه .

وأحيانا ما يمر لنفسه الاعتقاد بأن إخلاله بالوعد صائب تماما ، حتى عندما يكون حائقا على الآخرين تماما إذا فعلوا ذلك نحوه . ولكن هذا الأسلوب للعقلانى ، تبعا لرأى كانت هو مالا يسمح به بدقة القانون الأخلاقى ، فلا يسمح للفرد بأن يكون استثناء . إذا . . كان ذلك على ما يرام منك أن تفعله ، فانه على ما يرام للآخرين أن يفعلوا ذلك أيضا . وإذا كان من الخطأ القيام بهذا العمل فانه من الخطأ عليك أيضا . بالطبع قد يعترض المرء على نقد شو بأنه لا يأخذ بالروح المقصودة من القاعدة الذهبية . فعبارة قف بجانب الآخرين مثلما تود أن يقفوا بجانبك تضع فى إعتباها إختلاف الأذواق ، وسيكون أفضل تطبيق لهذه القاعدة على هذا النحو : « أحب أن اتلقى الهدايا المميذة والسارة ، ولهذا السبب سأقدم للآخرين الهدايا السارة والمميذة لهم . » وربما ما يزال المرء يود معرفة كيف فهم كانت وتصور وجاء بمذهب العمومية كى نستبعد كافة التفسيرات غير المتفقة مع رأيه .



لقد كان لدى كانت معياران للحكم على ما إذا كان العقل صائب أم خاطئ .  
أو بصورة أكثر دقة للحكم وإستبعاد خطأ أفعال معنية ، والمعياران هما :  
١ - الاتساق Consistency ٢ - التناقض أو العكسية reversibility .

وأول معيار وهو الاتساق ، يعيدنا إلى مفهوم العقل ، مهما كان الناس  
يعتقدون في مضمون ما يحتويه العقل ، يمكننا أن نقضى وقتاً طويلاً نناقش ما  
يعنيه ، فليس هناك شك في أنه مضاد بصورة ثابتة لشيء واحد هو عدم الاتساق  
inconsistency . فالشخص الذى يصل إلى إستنتاجات تدخله في عملية عدم  
الاتساق ، هو شخص لم يستخدم العقل بصورة صحيحة . فأى نتيجة تتضمن  
عدم إنساق يتبغى غض النظر عنها على الفور .

ربما لكنت هناك قواعد أخلاقية كثيرة مفترضة يظهر عدم إنساقها ،  
والتالى فسادها عند قيامنا بفحصها .

A - هناك مبادئ أو قواعد غير متسقة مع نفسها by themselves -  
فإذا قلت : « إفعل هذا ولا تفعل هذا » أو « إحتفظ حياتك دائماً  
ولكن دمر حياتك دائماً » فلا يمكن إعطاء مثل هذا المبدأ لأنه يحتوى  
على تناقض فمثل هذه الأمثلة واضحة وجلية بلرجح لا تستر  
الإهتام الجاد .

B - هناك قواعد تصبح غير متسقة عندما يتم تعميمها - Maxims inco-  
nsistent when universalized فهناك مبادئ وقواعد تشكل توجبها السلوك  
لاتنسق عندما يطبقها شخص واحد أو بعض الأشخاص ، ولكنها تصبح  
كذلك عندما تكون هناك محاولة لحمل تطبيقها ماما على كل فرد . أولاً دعنا

تأمل قاعدة ليست لها علاقة بالأخلاق : « لا تشتري أية جريدة عند دخولك للتق، وأجلس بجانب أى فرد آخر وإقرأ الجريدة من وراء كتفه فهذا ما يفعله كل فرد آخر، ومن المحتمل أن تتبع هذه القاعدة ، كما يحتمل أن يتبعها إناس آخرون كثيرون، ولكن من المحال منطقيا أن يتبعها كل فرد، لأنه إذا حاول كل الناس ذلك فسيصبح أن هناك فرد واحد يمتلك جريدة يمكن للآخرين قراءتها من وراء كتفيه .

وبالمثل فالقاعدة الأخلاقية القائلة : « لا تعين الآخرين ، ولكن أجمعهم دائما عيتوك » ، لا يمكن لكل فرد أن يمارسها ، فهناك قليل من الناس الذين في مقدورهم التصرف بموجب هذه القاعدة ، ولكن لا يمكن لكل فرد القيام بهذا العمل ، لأنهم إذا حاولوا ذلك لن يكون هناك أى شخص يقوم بهذا العمل ، بمعنى آخر يمكن لبعض الأفراد العمل على أساس هذا المبدأ أو هذه القاعدة ولكن لا يمكن تعميم هذا المبدأ كقاعدة للسلوك الإنساني ، وتبعاً لكائنات ، فإن أساس وجوهر القاعدة الأخلاقية هو صفتها العامة ، ولا يمكن للاخلاق تعميم مثل هذا المبدأ الخاص في قاعدة .

فكثير من الناس يتصرف على أساس المبدأ القائل « قد أفعل شيئاً أريده الناس الآخرون ، ولكنهم قد لا يفعلون أى شيء يريدونه لى » ، ومع أنه لا يمكن أن يكون هذا المبدأ قاعدة عامة للسلوك الإنساني ، لنفس الأسباب الواردة في الأمثلة السابقة ، فكل فرد يعتبر نفسه أنه متلقى لنصيحة صغيرة كي يكون ذلك الفرد الذى يستطيع أن يفعل ما تريد . ولكن نظراً لأن كل فرد تصرف على أساس نفس المبدأ ، فيمكن لكل فرد أن يفعل ما يريد ويستطيع الآخرون أن يفعلوا له نفس ما حاول فعله لهم ، وبذا فهذا ينشئ القاعدة ، فمثل هذه المبادئ هي مبادئ طفيلية Parasitic فهناك بعض الناس يستطيعون التصرف وفقاً

لمبادئهم ما دام هناك آخرون لا يفعلون ذلك، لأنه إذا تصرف المرء تبعاً لظروفهم فسيتضمن ذلك بالضرورة إستحالة الأسطورة القديمة عن الأنبياء ذات المسألة رأس ، كل رأس منها أشرس من الرؤوس الأخرى .

ونفس الشيء ينطبق بالطبع على القاعدة المستحيلة منطقياً «كن قوياً» ( أو أقوى أو أكثر وحشية أو أكثر نجاحاً أو أكثر إستحقاقاً ... الخ ) أقوى من أى فرد آخر ، نظراً لأن رجلاً وحيداً فقط هو الذى بمقدوره أن يكون أقوى رجل فى العالم ، على الرغم من أنه من المحتمل والممكن لأى فرد أن يحاول ذلك .

على كل دعنا نرى كم عدد المبادئ التى مهما كانت رغبتهم فى عدم تعميمها ، ومع ذلك فهى متسقة جداً فى تعميمها . والعبارتين . « تصرف دائماً بمصلحة مطلقه من أجل صالحك ، وتصرف دائماً بأناية كلية وقسوة » هما عبارتان لا يمكن تعميمهما بوضوح . فليس هناك شيء غير متسق مع التطبيق العام فى كليهما ، وإلا تحول العالم إلى غابة . ولكن ليس هناك عدم إتساق متضمن فى العبارة فعبارة « ضع فى إعتبارك مصالح الناس الآخرين » و « دائماً تعاون مع الناس الآخرين » . بالطبع يمكن تعميمها نظراً لأنها يتساويان فى إحتمال أن يتصرف الناس بنفس الأسلوب . فقاعدة الإتساق تسمح وتبيح النوعين من السلوك ، ونفس الشيء يصدق على أنماط أخرى لا تخصي .

وعلى كل هناك بعض المبادئ تبعاً لوحدة نظر كانت تبدو فى الوهلة الأولى بأنها يمكن تعميمها بصورة متسقة غير أنها على عكس ذلك . وهنا نستشهد بأحدى أمثلة كانت . يقوم رجل بتوقيع عقد ومع مرور الوقت يجد أن هذا العقد غير ملائم وغير ممتع ولا يستطيع الإلتزام بشروطه - ولذلك فهو يخل بهذا العقد ،

ولكن على الرغم من أن الإخلال بالعقد عندما تجده غير ملائم وغير متفق مع التزامك به ، فإن تعميم مثل هذا المبدأ سيسمح لكل فرد أن يفعل ذلك بالمثل . ولكن قد يسأل المرء ما الذي لا يتسق مع هذا المبدأ ؟ أفليس يحتمل تماماً لكل فرد أن يخل بالعقد الذي أبرمه ؟ سيد كانت « بلا » لأن القيام بمثل هذا العمل لن يتسق مع المفهوم ذاته فيما يطلق عليه عقد . فالعقد هو شيء من النوع الذي يوافق عليه كل الأطراف ويلتزمون به . وماذا تعتقد في عقد يحتوي على كل أربع عبارات بصدده ما يتفق عليه الأطراف على عمله ، تعبه ، العبارة التي تقول وتقرأ كالآتي ( برغم وجود هذه الشروط المدونة بعاليه ، فلن يكون لها أي تأثير أو مفعول أو يمكن الإخلال بالعقد على هوى كلا الحزبين ؟ ) مثل هذا الذي يطلق عليه عقد لن يكون عقداً ولكن فاصلاً كوميدياً ولن يستحق قيمة الورقة التي تم طبعه عليها . وسوف يكون غير متسق لشيء واحد وهو أنه لكي يكون عقداً لا ينبغي الإخلال به بهذه الصورة .

وتنطبق نفس الإجابة على كل الوعود . فإذا كنت أستطيع أن أخل بعقد أو وعد عندما أشعر بميل نحو ذلك ، أو سحى عندما أعتقد أنني أفضل غاية الصواب في الإخلال به ، فهذه الصفة ستلغي مفعول أي وعد ، وسيمنع الناس على الفور عن الالتزام بهذه الوعود أو العقود أو الثقة بها .

« بهذه الوسيلة فالوعد بأداء « A » لا يتسق مع العبارة القائلة « أنني يمكنني أن أرفض أداء الفعل A » عندما أشعر بميل بالقيام بهذا العمل »  
 فإذا كانت العبارة الثانية صادقة ، فلن يكون هناك فائدة على الإطلاق من الالتزام بالوعد ، وفي الواقع ستكون العبارة بمثابة كلمات جوفاء وليست وعداً .

يصدق نفس الشيء على الكذب العام . فليس الأمر مجرد أن قول الكذب لا يتسق مع قول الصدق أو أن الالتزام بالوعد لا يتسق مع الأخلاق بها ، فتلك الأشياء غير متسقة بالطبع ، ولكن عدم الاتساق وحده لا يكفي لإدانة الكذب العام ، نظراً لأن كل شيء لا يتسق مع شيء ما آخر ، بالتحديد ، مع سالبه أو لاغيه . ( فيمكنك أن تجادل على قدم المساواة ، بأن قول الصدق خطأ لأن الصدق لا يتسق مع الزور والبهتان ) ولكن لا يتسق قول الكذب بصورة أبرع من تلك الصورة . يمكن تعميم العبارة القادمة في المبدأ القائل « أكد دائماً على تمتعه أنه زيف » فيمكن لكل فرد أن يسير عليه ، ولكن في اللحظة التي تصبح فيها الممارسة عامة ، سيأخذ كل فرد فرداً آخر بأنه يعكس ما يقوله هو . فإذا قلت « لقد أمطرت الدنيا أمس » ، فسيأخذ الآخرون هناك على أنك قلت ألم تمطر الدنيا هنا بالأمس ؟ وسيأخذون هذا المعنى على أنه المعنى الحقيقي . فكلمة « ليس أو ألم » ستكون عكس معناها الحالي ببساطة . فبعد ما نكون موجودة فإنها تدل على تأكيد وعندما لا نكون موجودة فإنها تدل على نفي . وإذا أخذناها بهذا المعنى فالعبارة الزائدة تصبح صادقة . ولكن لن يكذب كل فرد مطلقاً وسيكون الكذب العام محالاً . ( فهذا النظام من جانب سيكون أفضل من النظام الحالي الذي أحياناً ما يقول فيه الناس الحقيقة وأحياناً يكذبون ولا يستطيع أن نحدد كلاهما ، فإذا كان كل فرد يكذب دائماً ، يمكننا أن نقول ماهي الحقيقة من خلال إضافة أو طرح كلمة « لم أو ليس » .

٢ - على كل ، لا يستخدم كانت فقدنا هذا المعيار في الاتساق للحكم على كل الأفعال التي يرغب في منعها ، بل يستخدم أينما معيار التضادية أو العكسية . فهو يعتبر الضرورة العنصرية بأنها ليست فقط تلك المبادئ التي من

للمستحيل تعميمها بل تلك المبادئ التي لم يكن للعامل إختيار في تعميمها، بمعنى، تلك المبادئ التي لن يكون تعميمها مقبولا للعامل بعد أن يكون قد تروى وفكر فيها تحتوي عليه هذه المبادئ . ويقدم لنا أمثلة عدة لذلك : -

« هناك رجل ثالث يجد في نفسه النبوغ الذي يمكن أن يجعله من خلال تنقيف ما ، رجلا نافعا في جوانب كثيرة . ولكنه يجد نفسه في ظروف مريحة ويفضل الأنفاس في اللذة على جلب المشقة لنفسه من خلال توسيع وتحسين مواهبه للطبيعة المحفوظ بها . وعلى كل دعه يسأل الآن عما إذا كان مبدئه في إهماله لمواهبه ، بالإضافة على موافقته على ميله ونزوعه نحو التسليه النافمة يوافق أيضا ما يطلق عليه بالواجب . فهو يرى أن نظام الطبيعة يمكن أن يوجد في الواقع بالاتفاق مع مثل هذا القانون ، على الرغم من أن الرجل ( مثل سكان ج-زر البحر الجنوبي ) يجب أن يدع مواهبه تصدأ ويكرر تكريس حياته فقط للكسل والأنفاس والتكاثر ، بأحقار الأنفاس في اللذة . ولكن لا يحتمل أنه يريد أن يصبح ذلك قانوناً عاماً للطبيعة أو أنه يجب غرس ذلك فينا من خلال غريزتنا الطبيعية ، لأنه ككائن مائل ، فإنه يريد بالضرورة تنمية كل ملكاته بالقدر الذي منحت له لكل الأغراض المحتملة »

رجل رابع ، تدير الامور على ما يرام بالنسبة له يرى أن الآخرين ( الذي يمكنه مساعدتهم ) مضطرون للكماح من خلال مشقات جسام ويسأل « وماذا يخمنني في ذلك ؟ لدع كل فرد يعيش سعيدا بالقدر الذي تريده السياه له أو بالقدر الذي يمكن أن يصنعه لنفسه . إنني لن آخذ أى شىء منه أو حتى لن أحسده ولكنني ليست لى رغبة في الإسهام في تحقيق رفاهيته ومساعدته في وقت الحاجة . فإذا كان مثل هذا الأسلوب في التفكير قانونا عاما للطبيعة ،

فيمكن بالتأكيد أن يوجد الجنس البشرى ، وبدون شك يوجد أفضل من وجوده في حالة يتكلم فيها كل فرد عن التعاطف والشعور الودى نحو الآخرين ، أو حتى يجهد نفسه من وقت لآخر في ممارسة هذه العواطف ومن ناحية أخرى ، فهو يغش عندما يستطيع ذلك ، ويخون أو يخون حقوق الإنسان . والآن على الرغم من احتمال وجود قانون عام للطبيعة يمكن أن يوجد من خلاله هذا المبدأ ، فإنه مع ذلك من المحال ، أن تقرر أن مثل هذا المبدأ يجب أن يتم اعتناقه في كل مكان كقانون للطبيعة ، نظراً لأن الإرادة التي قررت ذلك ستعارض مع نفسها ، فأمثلة مثل هذه يمكن أن تنشأ دائماً وسيعوزة فيها الحب والتعاطف مع الآخرين والتي سيسلب نفسه فيها من خلال مثل هذا القانون في الطبيعة الذي يصدر عن إرادته ومن كل الأمل في المساعدة التي يرغب فيها .

ستطراً على الذهن بالطبع أمثلة كثيرة مماثلة ، على الأقل تبدو هذه الأمثلة مقبولة جداً . فالرجل الغنى قد لا يريد أن يتصدق على الفقير ولكنه لو كان فقيراً ، ألن يريد أن يتصدق عليه الآخرون ؟ والمبذر لا يهتم أن يكون ماطلاً متواكلاً ولكنه لا يريد لكل فرد أن يكون ماطلاً لأنه يريد أن يعيش على ثمرة كفاحهم . فالرجل الذي على القمة يجب أن تكون هناك قواعد تحفظ له مكانته المفضلة ولكن بمجرد أن تضعه في القاع ، فإنه سيفنى لحناً مختلفاً . وإذا استحضرتنا مبدأ العكسية أو الاتجاه المضاد ، فسوف نرى أن الناس الذين يقدمون على الاعتداء لا يريدون أن يكونوا في النهاية هم المستقبلون للاعتداء ، ولهذا السبب لن يتساعخوا في وجود قواعد تسرى ضدهم إذا تم قلب وعكس أدوارهم . فالموظف لن يهتم تعميم ممارسات وتشريع

فن العمال ، ففي الواقع يستعصوب مثل هذه الممارسات مادام هو موظف ، ولكن يبدو من المشكوك فيه أنه سيستعصوب تشريعاً ضد العمال لو كان هذا الموظف حاملاً أو من العمال ، هباً لتأكيد نشعر أن الناس سيفسحون مرتين قبل تقديم موافقتهم على تعميم المبدأ الذي قد يستخدم فيما بعد ضدهم .

ومع ذلك فبعد التفكير الثاني المتعمق ، هل يمكننا التأكد بهذه الصورة ؟ حتى لو كان الشخص يعلم تمام العلم ما ستكون عليه الأحوال ؟ إذا إنقابت الأدوار فهل من المؤكد أنه لن يستعصوب مبدأ معيناً ؟ هل المبدّر العاطل يريد بالضرورة أن يحيا على ثمرات تعب عمل الآخرين ؟ هذا يحدث مادة ولكن ليس دائماً . فقد يعتقد أن معظم العمل بدون فائدة وأن العالم سيكون أفضل حالا إذا كان كل فرد ، وليس هو فقط ، ينام ويرقد في الشمس ويصطاد ما يمكن إصطياده . فالحياة لن تكون منتجة جداً ، ولكنه لا يضع قيمته العالية للنتاج .

أو مرة أخرى ، فالرجل الغني قد يرغب في تعميم مبدأ الفعل عنده فيقول « أهتم بنفسك ، ولا تقدم عوناً للآخرين ولا تنتظر أي مساعدة » ولكن ألا يحتاج هذا الغني ، كما يقول كانت إلى عون في وقت الأزمة لديه ؟ ليس بالضرورة فقد يجوز أن يحيا على مبدأه العبارم في الاكتفاء الذاتي . وقد لا يريد تعاطفاً أو مساعدة في وقت المحنة . فقد يريد أن يقف ويقاوم أو يسقط من خلال قانون الغابة . وقد تكون له نفس الرغبة في تطبيق مبدأه « في مذهب الفردية العنيفة » عندما يكون ضحية وعندما يكون منتصراً .

وقد يرغب المتلذذ بالقسوة ( السادی sadist ) تعميم مذهب السادية ، فهل كان يريد تعميمه إذا كان ضحية ولم يكن معتد ؟ وهذا السؤال السابق قد يطرأ على ذهن المرء غالباً ما يقول ذلك ، ولكن إذا كان لديه عرق



ماسوخية وى كذلك ( وأغلب الساديين لديهم ذلك ) فقد لا يهيم أن يكون على الطرف المتلقى . على الأقل قد يعتقد أنه من الأفضل أن توجد ممارسات ماسوخية ساديه عامة ( وهو يكون فى الطرف المتلقى والطرف المرسل كذلك ) أفضل من عدم وجود مثل هذه الممارسات على الإطلاق .

لن يتم ردع اللص عند قيامه بالسرقة إذا أترضت الاعتبار الآتى :-

« أنت تقول بأنه لا يشغلك أن ترى المارقة معصمه ولستكك لن تريدها كذلك إذا كنت ضحية السرقة . فعند استصوابك للسرقة فأنت تستصوبها بكلا الطرفين .. إستصوابها لذلك الضحية وأيضاً لذلك اللص » قد نتوقع موافقة اللص على هذه العبارة ولكنه قد لا يتفق معها . فقد يقول ( لا ) اعتقد من الأفضل أن تكون هناك سرقة ، إتنى أستصوبها عندما أكون على طرف الجانب المتلقى . فالحياة لها مذاق أحلى وشيق بهذه الطريقة . أعتقد أن أفضل قاعدة لأى فرد أن يسمح له أن يسرق دون أن ينال جزاءا إذا كان ماهرا جداً فى القيام بالسرقة دون أن يقبض عليه وأيضاً بالنسبة للضحية الذى ليس لها ملجأ إلى القانون ، ولكن فقط ميزة وفرحة إطلاق النار على اللص إذا قبض عليه . سواء كنت السارق أو المسروق ، فأنتى أعتقد أن هذا الترتيب سيكون أفضل بكثير من ترتيب ذلك العالم البرجوازى الذى نعيش فيه الآن بكل تأكيد على قدسية قيم الملكية . وبناء على هذا ، فأنتى أستصوب عدم السرقة بالتحديد كسياسة عامة . فيفترض كانت أن كل هؤلاء الناس لن يختاروا أن يكونوا لديهم السياسات التى يدينها بأنها معصمة . ولكنه قد يكون مخطئاً فى هذا الافتراض . فأذا أخذنا فى الاعتبار التنوع الواسع للدوافع الانسانية والطباع ، فقد يبدو غالباً أن كانت كان مخطئاً .

وبالطبع ، قد يقدم صاحبنا اللص سبباً لاستصوابه للتعميم الذي كن يحطم موقفه « إننى واثق جداً من مهارتى فى السرقة إلى حد أننى أعتقد أننى سأصبح أفضل حالا من خلال هذا التنظيم . إننى واثق جداً من قدراتى وأنا مقتنع بأن كل سرقة كنت أنا ضحية لها ، فهناك عشرة سرقات يمكن أن أنجزها بنجاح . وعلى كل يمكننا أن نرد عليه ونقول « ماذا لو لم تكن ماهراً جداً » ؟ فإذا لو كان اللصوص الآخرون أكثر مهارة منك بكثير حتى أنك تصبح ضحية للسرقة أكثر بكثير من العامل ؟ وهذا الاعتبار قد يسبب للصوص فى الواقع أن يغير رأيه بصدد اعتباره للسرقة كسياسة عامة . ومع ذلك قد لا يجعله هذا يغير رأيه . فمثلاً قد يعترف بأنه سيكون أسوأ من الساحية المالية إذا تم تعميم مثل هذا المبدأ ، ولكن إذا ارتجف ( كما يفعل لصوص كثيرون ) من محاولات السرقة فسوف يزيد الحسارة المالية مقابل الربح تحت ضغط الارتجافات وسيظل يشعر بأنه سيخرج كاسباً ورايحاً من خلال هذا التنظيم . عندئذ ، فقد يعتقد بأن سياسة السماح أو إباحة السرقة العامة ، مع وضع الاعتبار لكل الأشياء الأخرى ، أفضل من تحريمها العام .

فلا تبدو هناك طريقة مؤكدة تجعله يغير رأيه فى حدود معيار كانت وقد نحاول تنفيذ هذه المسألة خطوة أخرى فيما بعد ( وتتجاوز أى شئ . يقول أرينو به كانت ) . وقد نقول لهذا اللص « ولكن نفترض أنه لم يحدث وكان لك ذلك الطبع المغامر » فهل ترغب أن تكون السرقة سياسة عامة ؟ ولنفترض أنك فى موقف الأرواح التى يعصروها لنا أفلاطون فى سجنهم جمهورية رسم المصائر ليرى أى الأجسام التى تسكن فيها ، ومن ثم ، أى طباع ستلقاها هذه الأرواح . وقل رسمهم للمصائر ، فإنهم يودون أن يروا

السرقه كسياسة عامة ، فقد يأتي الأمر أفضل مع مثل هذه السياسة . ( على كل من الطرفين النهاية المستقلة والمرسلة ) فإذا تحولت طباعهم وإستعداداتهم إلى طبائع وأستعدادات قراصنة ، ولكن لا يحدث ذلك إذا رسموا مصائر تقدم لهم أرواح أصحاب المحلات . فهل قبل أن يعرفوا أدوارهم في المجتمع أو حتى يعرفون نوع الطبع الذى سيرثونه فهل يستصوبون القاعدة التى تبيح وتسمح بالسرقه العامة ؟ فما الأجابه على هذا السؤال ؟ هل سنظل نقول « يستصوب البعض ذلك والبعض الآخر لن يستصوبه ؟ ولكن كيف لنا أن نخبر ذلك ؟ فالمشكلة هى أنه قبل معرفتهم نوع الطبع الذى سيكون فيهم فى حين أنه فى الحالة المجسمة ، لن يكون لهم أساس فى الاختيار على الإطلاق .

ولكى نضع أى اختيار بطريقة أو بأخرى وحتى كأرواح وأنفس مجردة من الجسد فيدعى من قبل أن يكون لديهم بعض الصفات والاستعدادات السابقة فى طبيعتهم . فهل يمكنك أن تتصور كائنا بدون صفات الطبائع تضع القرار ؟ فبأى نوع من التكوين العقلى والأفعالى يمكن أن يصنع مثل هذا القرار ؟ فسيبدو أن الجزء الأخير من سؤالنا يعسد التضادية ليس فقط معرض للاتهام بأن لديها إجابة غير حاسمة ولكن الأخطر من ذلك الاتهام الموجه لها بأنها دون معنى .

فيتبقى إذا ، شكنا المبدئى ، فمعيار كانت الثانى لإدانة أنواع معينة من الأفعال بأنها خاطئة لأن الفاعل لم يستطع إختيار مبادئه لتعميم مثل هذه الأفعال ، فمثل هذا المعيار لن يصنع مجموعة المبادئ التى يتفق كل فرد على تعميمها ، فسواء أتنفق كل فرد أم لا على هذه المبادئ ، فهذا سيتوقف على الخصائص الرئيسية فى طباعه ، ولا يمكن تحويل وجود مثل هذه الخصائص

بدورها إلى أداة أو هدف لأختيار ( حتى لو كان افتراضيا ) بدون أن نجعل  
وصفنا لهذا الموقف المتخيل بدون معنى .

### نقد العمومية

فشلت معايير كانت في إستعداد أنماط معينة للأنفعال على أنها دائما خاطئة ومع  
ذلك يرى كاتب أن هذه الأنماط مع ذلك لا بد أن تكون خاطئة ، نظراً لأننا  
عند تعميم مبدأ فتحن نضع قاعدة ، ولأن القاعدة عامة فإنها تطبق على كل  
أعضاء الرتبة بدون إستثناء . ولقد إعتنق كاتب بأن الكذب لا يمكن تعميمه  
بصفة مستمرة ولهذا السبب فالكذب دائما ما يكون خاطئاً . ( وقد لا يقول  
شخص شيء ، ولكنه إذا تحدث فأت واجبه يحتم عليه أن يقول الصدق )  
وبالمثل ، دائما ما يكون القتل خاطئاً ، والإخلال بالوعود دائما ما يكون  
خاطئاً والسرقة دائما خاطئة والإنتحار دائما خاطئ ، ونظراً لأن القواعد عامة  
فأتمـا ليست بدون إستثناء . ولقد إختلف أغلب نقاد كانت ومعلقوه مع  
إستنتاجه . فاما أنهم إتفقوا على مبدأ كانت في العمومية ولكنهم لم يتفقوا على  
أن مثل هذه الأفعال مثل الوصولية والإنتحار والإخلال بالوعود هي في الواقع  
أفعال يمكن تعميمها كما أعتقد كانت ذلك ، أو إما أنهم قد إختلفوا مع كانت  
بصدد مبدأ العمومية نفسه .

١ - أولئك الذين يقبلون العمومية باستثناء أفعال معينة ، ولقد رأينا  
من قبل . كيف أن أنماط معينة من الأفعال التي تكون قاعدة العمومية يمكن  
الجدل فيها فربما تكون قاعدة العمومية على صواب ، ولكنها لا تغني ببساطة أن  
الكذب والقتل والإخلال بالوعود دائما ما تكون خاطئة . فلا يعتقد أي فرد

تقريباً أن كل هذه الأمثلة لهذه الأنواع من الأفعال الخاطئة . ( ) في المقام الأول ليست واضحة تماماً ما هي الأفعال التي يجب إشتغالها تحت عناوين الكذب والقتل ولذلك ليس من الواضح ما هو الشيء الذي تحرمه القاعدة (٠) علاوة على ذلك ، تم الاتفاق مع الإنسانية بالإجماع تقريباً ، بما في ذلك الإنسانية المتأملّة والمفكرة ، على أن أفعالاً من هذا النوع ليست دائماً خاطئة . وبالطبع ، فهذا الاتفاق لا يبرهن على صواب أو خطأ ولكنه من الصعب الاعتقاد بأن « حكمة المصور » مخطئة كلية بصدد هذه النقطة الهامة وما زال (٣) هناك صعوبة منطقية أكثر خطورة في المواقف حيث تتعارض الواجبات . فإذا كان من الخطأ دائماً الإخلال بوعده ، ومن الخطأ دائماً قول الكذب ، فماذا يحدث عندما أكون مضطراً إلى قول الكذب كي ألزم بموعد قد سبق لي أن إتفقت عليه ؟ أو ماذا إذا كنت مضطراً إلى الإخلال بموعد لكي أنقذ حياة شخص ؟ ففي مثل هذا الموقف « ينبغي التضحية بشيء ما » فأنتى أضطر إلى خرق قاعدة أخرى . هل يمكنك أن تقول في الواقع أنه في مثل هذه المواقف « أنك ملعون إذا إلتزمت بالموعد ، وملعون إذا لم تلتزم به » إن أي شيء تقوم بعمله في هذا الموقف سيكون خاطئاً ولا يقدم كانت أي نصيحة فيما يتعلق بما تفعله إذا كنت هناك تعارض في الواجبات وكما سترى بعد قليل ، لقد حاول كتاب آخرون علاج هذه الفجوة في نظرية كانت ، ومع ذلك ما يزالوا يحتفظون بالخطوط الرئيسية في علم الأخلاق عند كانت .

٢ - أولئك الذين يرفضون العمومية . لماذا يجب على كانت أن يشعر مضطراً في المقام الأول بأن تحريم الكذب والقتل والأنواع الأخرى

من الفعل ، يجب أن تسرى دون إستثناء ؟ هناك تمييز فشل كانت في عمله بين قوله يجب على المرء ألا يضع إستثناءات للقاعدة ، وبين قوله بأن القاعدة نفسها ليست لها إستثناءات . لقد رأى كانت وأغلب الناس يتفقون معه أنه عندما يكون تم ترسيخ قاعدة ، لا يجب أن يحاول شخص أن يجعل نفسه ( أو أى فرد مفضل لديه ) إستثناء لهذه القاعدة . ولن يفيد أن تقول أن القتل خطأ إلا في حالة قيامى به فقط . فإذا كان من الصواب لك أن تقتل ، فينبغى إذا أن تعمم من ذلك أنه ليس من حق الآخرين أن يقبلوا وليس من حقل أنت فقط . ولكن بسبب أن المرء قد يستثنى نفسه دون الآخرين ، فهذا لا يعنى أن القاعدة نفسها تحتوى على رتبة معينة من الإستثناءات ، فمثلا ، قاعدة « لا تقتل » هى قاعدة عامة بالتأكيد كما هو واضح دون إستثناءات .

ولكن لنفترض أننا نقرر على هذا الأساس أو أسس أخرى ، وربما على أساس الأسس النوعية التى رفضها كانت ، بأن القتل ليس دائما خاطئ . وأن هناك رتبا معينة من الإستثناءات لهذه القاعدة . فمثلا القتل ليس خطأ عندما يكون فى حالة دفاع عن النفس . وحتى هذه القاعدة المستديمة ليست مرضية كلية ، ربما يمكن تحسينها من خلال إدخال بعض الرتب الأخرى من الإستثناءات كذلك . ولكن هذا ليس هو المقصود الآن . فالمقصود هو « أن هذه قاعدة » لا تقل إلا فى حالة الدفاع عن النفس « هى بقدر كبير قاعدة عامة تطبق على كل المواقف التى تقع تحتها مثل القاعدة الأصلية لا تقتل » . فإشارة إلى الدفاع عن النفس لا يقدم لنا إستثناءات للقاعدة فهى تبنى « مواصفات معينة داخل القاعدة » والقاعدة المؤهلة قد تكون صالحة أو حتى أفضل من القاعدة غير المؤهلة . فالقاعدة تكون قاعدة عامة مادامت تنطبق على كل المواقف التى

من المفروض عليها أن تنطبق على هذه المواقف ، فقاعدة « كل أنواع القتل سوى القتل للدفاع عن النفس أنواع خاطئة » ، تدين بالخطأ كل الأفعال (بالتحديد) أفعال القتل باستثناء الدفاع عن النفس مثلما تفعل القاعدة الأصلية في قولها كل أنواع القتل خاطئة. وإذا قالت قاعدة لا تفعل x سوى في ظروف A ، B أو C وأنت تقوم بعمل x في الظرف A فإن فعلك لا يعتبر إستثناء للقاعدة ، ففي الواقع يندرج تحت القاعدة . عندئذ ، لا يبدو أن هناك مبرر يدعو إلى عدم تعميم المبدأ الذي يحرم القتل سوى في حالة الدفاع عن النفس داخل أى « قاعدة عامة للسلوك الإنساني » . فالقاعدة المؤهلة عند إختبار العمومية وأيضاً القاعدة الغير مؤهلة تفعل ذلك ، وبمجرد أنه تم التعرف على هذه الحقيقة فإنه لم تعد تظهر أى حاجة ، لتقدير القواعد الأخلاقية بأسلوب سهل وغير معقد مثل . ( لا تخل بوعده مطلقاً ، لا تقتل أبداً ) مثلما فعل كانت . سوف يكون لدينا الكثير لنقوله في الأجزاء القادمة بصدد القواعد ومواصفاتها أو تأهيلاتنا .

هناك كلمة للحذر والإحتياط : وهي أنه لا تعتبر القاعدة عامة ما دامت تحتوى في داخلها أى أسماء علم ، أى أسماء أفراد معينون . فإذا قلت « لا نقل الكذب مطلقاً إلا إذا كنت جون جونس حيث حالة الكذب على ما يرام » فالقاعدة تشير إلى شخص محدد وهو جون جونس ولذلك لا تعتبر قاعدة عامة. أو لنفترض أنك تميل إلى تفضيل قاعدة تقرراً كالآتي « كل الطائرات التجارية يمكن أن تنطلق في الجو بدون فحص ميكانيكى إلا إذا كنت أنا أحد المسافرين » وبالطبع فالقاعدة تحتوى على إسم علم . أو أنها تعنى الإشارة إلى نفسك ، فكل من هاتين القاعدتين لن تندرجا تحت نقد كانت في « عمل

إستثناء القاعدة ولا يمكن إعتبارها مقبولا ثان وإذا قبلتها بوضوح فأنت تقبل « ما يبدو في صالحك » وفي الواقع ، عندما تحتوى القاعدة على ضمير ( مثلا يفعل ضمير المخاطب ) بدلا من الاسم وهو إسم علم ، فهذه القاعدة من المحال تطبيقها بدقة : فكل فرد يقرأ أو يسمع القاعدة سوف يأخذ الضمير « أنا » على نفسه ولذلك سيكون كل فرد أستثناء للقاعدة ، ولن يندرج أحد تحت القاعدة .

وعلى كل ، فالمنح في إستخدام أسماء العلم ليس كافيا لمحو قواعد كثيرة جداً للتمييز . من السهل أن تكون قاعدة لا تحتوى على أسماء علم ، ومع ذلك ، فهي كمناعة الخياطة تلائم أنواع معينة من الحالات . تأمل الآتي : كل الأشخاص باستثناء الزنوج يمكن أن يأكلوا في الأماكن العامة « حمل الطائرات التي تقل كائنات بشرية ذكور بين أعمار في الثانية والعشرون والأربعون يمكن أن يقلع في الجو بدون فحص ميكانيكي » فهذه قواعد عامة مؤهلة لا تحوى أسماء علم واسكنه تشبه القاعدة القائلة « من الخطأ أن تقتل باستثناء حالة الدفاع عن النفس » فاستبعاد ، أسماء العام ، إذن لا يضمن أن تكون القاعدة صالحة مطلقاً ، حتى إذا كانت يمكن تطبيق القاعدة كلية وبصورة عامة على معايير كانت . وفي الحقيقة يمكنك أن تحصل التأهيلات والمواصفات داخل القاعدة دقيقة جداً وتتطلب أنها على الرغم من عدم إحتوائها على أسماء وأعلام ، فإنها لا تستثنى أحداً سواك . فالقاعدة التي تقول « كل الأشخاص الذين يربحون ٦٠٠ دولار في عام معين يجب عليهم أن يدفعوا ضريبة الدخل الفيدرالية وعلى قاعدة تخص وزارة الإيرادات الداخلية ( الوزارة الداخلية للإيرادات ) وهي مؤهلة ( وهي لا تشير إلى كل



فرد ولكنها تشير إلى كل فرد يكسب أكثر من ٦٠٠ دولار ) ولكنها لا تزال  
قاعدة عامة . ويمكن قول نفس الشيء على هذه القاعدة ( يجب أن يدفع كل  
الأفراد ضريبة الدخل بخلاف أولئك الذكور الذين يتراوحون بين ١١ و ١٨  
١٨ و ١٩ في الطول وبين ١٧٧ و ١٧٨ باوند في الوزن وهلم جرا ) وفي تحديد  
لائل هذه القائمة الطويلة من الأحوال فان الشخص الوحيد الذي يحقق هذه  
المواصفات .

ويمكن تعميم المبدأ القائل « إ دفع الضريبة إذا كنت لا تستطيع الوفاء  
بهذه المواصفات » بصورة سارية كذلك سواء كانت المواصفات هي ربح  
٦٠٠ دولار في العام أو سواء إرتفعت إلى قائمة المتطلبات . ومع ذلك ، مها  
نظرنا إلى قاعدة الستائة دولار في العام ، فسوف نأخذ نظرة غير متفائلة إلى  
القاعدة الأخرى إلا إذا حدث ووفينا كل المواصفات . والنقطة هي أن كلا  
المدأين يمكن تعميمها بصورة متساوية ، ولكن عند تعميمها لا ينتج عنها  
قواعد جيدة بصورة مساوية وتنتج عنها قواعد مرضية . ولكن ما هو المعيار  
الذي نستطيع أن نحكم به عما إذا كانت القاعدة المفترضة قاعدة صالحة ؟ إن هذا  
المعيار كما يظهر هو شيء ما لم نكتشفه بعد . وسوف تفحص إحدى المعايير في  
فصل قادم . ومعيار كانت في العكسية أو التضادية يستبعد بعض القواعد  
المفروضة لأن مبادئها لا يمكن تعميمها ولكنها تترك رحيدا كبيرا من المبادئ  
الأخرى ، ( تعاون مع الآخرين دائما ، لا تعاون مع الآخرين مطلقاً ) التي  
يمكن تعميمها تعميما تاما ، ومع ذلك لا يمكن تطبيقها كلها لأن الكثير منها  
يناقض بعضها البعض .

وعندما ندخل في نفس هذه النقطة العامة بوسيلة من أساليب التفكير مختلفة

إلى حد ما . نجد كما نتوقد وضع كل فعل فردى فى رتبة (أو فئة) أو مقولة الأفعال  
مثل رتبة قول الصدق ، ورتبة الالتزام بالوعد ورتبة الكذب ورتبة القتل .  
ولكن كل فعل ، مثل أى شىء آخر فى العالم ، يمكن تصنيفه بأساليب متنوعة  
فيمكن تصنيف هذا الحيوان بأن له فرو ثقيل ، وثدى ، وحامل للفرد ، ومن  
ذوات الأربع ، وهذا يتوقف على خصائص الحيوان التى نشغل بدراستها .  
وبنفس الأسلوب ، فالكذبة التى قبلت لإيقاظ حياة فرد يمكن تصنيفها وبعبارة  
خيرية ، ونطق الكلام ككائن حى ، كخداع متعمد وكفعل للراحة . كهارب  
من مستشفى الأمراض العقلية . يأتى منزلى ويمسك بسكين فى يده ويسألنى عن  
المسكان الذى يقطنه جونى حتى يتثنى له أن يقتله ، فإذا أعطيته العنوان  
الصحيح لجونس ، فمن المؤكد تقريباً أنه سينتهز عدم حذر جونى ويقتله .  
فهل يتم التماس العذر لى فى الكذب عليه ؟ فسيقول معظمنا نعم نلتهم العذر  
لك ، ولكن كانت يقول « لا لا ألتمس لك العذر ، أنتى قد لا أخبره شيئاً  
واسكن إذا تكلمت فيذبغى أن أقول الصدق » هل نحن فى حاجة إلى قبول  
هذا الإستنتاج ؟ فلو قلت « الكذب للقاتل المزعوم » فلهى يندرج تحت تنويه  
من رتب أو فئات الأفعال ، بما فى ذلك الآتى :-

( ١ ) الأكاذيب التى قبلت لإنقاذ حياة .

( ٢ ) الأكاذيب ( أى قول الزور والبهتان المتعمد ) .

( ٣ ) الجمل المخبرية ( العبارة ) .

ففى أى هذه الرتب للأفعال يجب علينا أن نضع هذا الفعل المعين من أجل  
أغراض التعميم ؟ يخبر كانت الفعل أو الرتبة الثانية . فهو يقول على أثر  
ذلك « هذا الفعل كاذب » ونظراً لأن الكذب لا يمكن تعميمه بصورة متسعة

فكل الأكاذيب خاطئة ، ولذلك فهذا الفعل خاطئ . « ولكن لماذا لا يمكن أن نختار كذلك العمل الأول ونقول : لقد قيلت هذه الكذبة لإنقاذ حياة فرد وأن الأكاذيب التي قيلت لإنقاذ حياة هي أكاذيب صائبة ولذلك فهذا الفعل صائب ؟ أو نختار الفعل الثالث لهذه المسألة : هذه الكذبة عبارة خيرية والعبارة المنطوقة صائبة فـ.ل هذا الفعل صائب ؟ ففي الحقيقة ، لا يمكن لأي شخص تصنيف الفعل بالأسلوب الثالث ولكن ليس واضحا من مذهب وعقيدة كانت السبب الذي لا يدعو أي فرد إلى هذا التصنيف . فنحن ننظر إلى نفس الفعل كعضو من ثلاث رتب مختلفة من الأفعال ، وكل فعل أكثر عموما وأكثر إحتواء من الفعل الذي قبله . بمعنى آخر هناك ثلاث مستويات مختلفة من التجريد . وليس واضحا لماذا يجب علينا أن نختار الفعل الثاني من هذه الرتب الثلاث أكثر من إختيارنا للفعل الأول والثاني .

سيقول أناس كثيرون بأن أول فعل من هذه الرتب الثلاث ، إذا كان ينبغي علينا إختيار إحداها ، هو أفضل فعل لاختارة . فمثلا ، بدلا من أدانة كل الأكاذيب ، فقط لأنها أكاذيب ، دعنا نميز بين تلك الأكاذيب التي قيلت لإنقاذ حياة وتلك الأكاذيب التي لم تقال بصدد إنقاذ حياة . أو دعنا نقوم بعمل تمييزات ممكنة أخرى ، مثل التمييز بين تلك الأكاذيب التي تسبب الخير وتلك التي لا تسبب الخير . فلماذا يجب أن تكون كل الأكاذيب خاطئة لأن بعضها منها ليس أكثر من عبارات منطوقة ينبغي أن تكون صائبة دائما لأنها أحيانا تبدو كذلك ؟ فالأكاذيب تختلف إحداها عن الأخرى في النية والظروف والمحتوى ونظرا لأختلافها عن بعضها البعض فلا يمكن أن تكون هناك إختلافات من ناحية الضرورة الأخلاقية ؟ فـ.ل ينبغي على المرء أن يقبلهم كلهم على أنهم صائبين

أر خاطئين ؟ نفس الحقيقة نحن نفرق أكثر من ذلك عندما نقول . ألا يمكن أن تكون بعض الأكاذيب قد قيلت لأنقاذ حيوان فهي صائبة وبعضها خاطئة . فهذا ما يزال يتوقف على الظروف الأكثر تحديداً لذلك ؟ أفليس يجب علينا أن نأخذ في الحسبان كل جوانب الفعل ؟ وأليس يجب أن نمتنع عن وضع العقل في رتبة ، وهكذا نجمعها مع كثير من أشياء أخرى مماثلة تقريبا مثلما بفعل كانت . ولكن الأخرى أن ننظر إلى كل فعل في تفصيله المحدد الكلي ، في كل خصوصيته وفرديته .

عندما نعين هذا الفعل بأنه كذبة لأنقاذ حياة فرد فإننا نأخذ في الاعتبار جوانب محددة أخرى لهذا الفعل أفضل مما نطلق عليه ببساطة كذبة . ولكننا لا نأخذ في الاعتبار كل هذه الأفعال ، فنحن مازلنا نضع الفعل في رتبة من خلال تجريده إحدى جوانبه ، وهو قول كذبة لأنقاذ حياة ، وتجاهل كل الباقي . وهذا الإجراء ، فضلا عن ذلك ، فيما هو تجريدي ، هو التمسك بإحدى جوانب الفعل وتجاهل الجوانب الأخرى .

فعندما نطلق على هذا الفعل ببساطة بأنه كاذب ، فنحن نضعه في مرتبة أوسع من خلال تجريده من خلال الفعل الفردي إلى جانب عام آخر أكثر من ذي قبل : فنحن ننسى كل شيء بصدد هذا العمل سوى أنه مثل للكذب ( ولكن هل حقيقة أنه هذا الفعل الذي هو مثل للكذب يكفي أن نقيم على أساسه حكم أخلاقي ما ؟ ) حتى عندما نطلق ببساطة على هذا العمل بأنه عبارة خيرية ، فإننا نجرد عن الفعل حتى جانب عام آخر .

فتجريد إحدى جوانب الفعل يتضمن تجاهل ( بالنسبة للاغراض العامة ) كل جوانب الأفعال الأخرى .

ولماذا يجب علينا القيام بذلك في الحياة الاخلاقية ؟ أفليس من الواجب علينا أن نأخذ في الحسبان كل جانب آخر من الفعل وليس مجرد فقط أن نأخذ جانباً واحداً وهو « هل هذه حالة طلاق ؟ » ولكن ماهى الأحوال المحددة في هذا الطلاق المعين ؟ فى كل تعقيد الفعل وفرديته قبل محاولتنا الحكم عما إذا كان هذا العمل صائباً أم خاطئاً . وسوف يكون هناك دائماً هذا الاختلاف بين هذا الفعل وكل الأفعال الأخرى لهذا النمط أو الرتبة .

وقد يظهر أن هذه الاختلافات ذات أهمية كبرى ؛ فلو جمعنا ببساطة معاً هذا الفعل مع زمرة أخرى متنوعة من الأفعال الأخرى التى تشارك فقط إحدى الجوانب مع الفعل ، أفلسنا نتجاهل جوانب عديدة للفعل وقد تكون ذات أهمية حيوية له أفليس يؤدي هذا الإجراء فى الحياة اليومية إلى وجود « شعار للتفكير » بصورة منخفضة ؟

وإطلاقه هكذا لابد أن يكون خاطئاً « لقد قال الصدق فلا بد أنه على صواب » فهؤلاء الناس يفكرون بمثل هذه التعميمات الغير واعية ولا يهمهم أن يفكروا بالتفصيل بصدد أفعالهم ، فهم يلصقون ببساطة عناواناً على هذه الأفعال ويصنفونها بصورة أوتوماتيكية على أنهم أفعال صائبة وخاطئة . وبالطبع يجعل هذا الإجراء الأحكام الاخلاقية بسيطة وسهلة جداً ، فلا يضطر الناس إلى التفكير بل التصنيف فقط .

ولكن أليس الإجراء من هذا النوع غير عادل للغاية ؟ فإذا كان فعل معين للطلاق خاطئاً ، فلماذا إذاً يجب أن تكون كل أفعال الطلاق بصفة عامة التى يؤديها ناس مختلفون جداً فى ظروف مختلفة بصورة واسعة أفعالاً خاطئة ؟ ولهذا السبب ، فما العذر الذى لدينا للصق نفس العنوان على كل مجموعة الأفعال

من خلال إطلافتنا عليهم أكاذيب أو طلاقات ونتهمهم وندينهم بباء على ذلك بدون أى محاولة أخرى للتمييز بينهم ؟

وحق لماذا نصنف هذا الفعل المعين معا مع كل الاكاذيب التي قيلت لانقاذ حياة فرد ؟ فهذا التصنيف الاضيق أفضل من التصنيف الاوسع نظراً لانه يضع تمييزاً آخر بأن الفعل يتم معرفته على أنه كذبة قيلت لانقاذ حياة وليس فقط مجرد كذبة . ولكن مع ذلك ألا يمكن للمرء أن يفرق ويميز أكثر من ذلك وربما يصل إلى إختلافات أخرى جوهرية أكثر بين الاكاذيب التي قيلت لانقاذ حياة ، وبين هذه الكذبة التي قيلت لانقاذ حياة ؟ .

فما يسأل عنه هؤلاء الناس إذا هو (١) قيمة تجريد إحدى جوانب الفعل بالنظر إلى صواب وخطأ الفعل . (٢) وحق التسليم بقيمة وضرورة التجريد ، فلماذا نضع هذا الجانب فتمط عند مستوى التجريد الذي يختاره كانت ؟

قد يقترح شخص مهرباً أو أسلوباً للخلاص من هذه الصعوبة « لا تقل أبداً هذا الفعل خاطيء وكاذب نظراً لأن كل الكذب خطأ ، ونظراً لأنك لو قت بهذا العمل ، فأنت تجمع هذا الفعل مع كثير من الأفعال الأخرى وتصاهل الإختلافات فيما بينهم . ولا تقل حق أن هذه الكذبة قيلت لانقاذ حياة كذبة صائبة ، لأن كل الكذب قيل لانقاذ حياة كذب صائب ، نظراً لأنك إذا فعلت ذلك فأنت تجمع هذا الفعل في الكذب لانقاذ حياة أفعال أخرى من نفس النوع ، وقد لا تكون هذه الانواع صائبة . فركز حكمك على « فعل محدد » بقدر ما تستطيع .

فقل الآتي : « إذا كان الفعل الذي قت به خاطئاً ، فعندئذ فالفعل الذي

مثله بالضبط ، الذى فعلته أنا وفعله أى فرد آخر سيكون فعلا خاطئا ، وإذا كان هذا العمل الذى قمت به أبا صائبا فعندئذ ، فمعل متطابق معه قمت أنت به أو قام به أى فرد آخر هو فعل صائب إذا قلت هذا كثيرا أو لم تقل زيادة على ذلك ، فأنتك بذلك تكون قد أنقذت النقطة الرئيسية فى نظرية كانت عن الالتزام بالتحديد ، لا يجب على أى شخص أن يجعل نفسه مستثنى بنفسه ويعتقد أن كل الناس الآخرين الذين يطابقون المواصفات المذكورة يندرجون تحت هذه القاعدة ومع ذلك فأنت لاتنى بهذه الصعوبة التى كنا بصددتها توال ، بصدد مستويات التجريد والصفات المميزة المبنية داخل القاعدة .

ماذا سنقول بصدد هذا الحل ؟ بالتأكيد سيميل معظم الناس الى الموافقة على أنه إذا كان إحدى الافعال صائبا ، عندئذ فان كل الافعال الاخرى المماثلة له صائبة أيضا ، ولا يهم من ذا الذى قام بأداء هذه الافعال . ولكن حتى هذه القاعدة السليمة ظاهريا ينبغى مراجعتها أو توضيحها على أى حال :

١ - لا يعوز فعيل للقتل أن يكون كلاهما صائب أو كلاهما خاطئ . فمثلا قد يكون أحد هذه الافعال هو قتل ديك تاتور شبيه بهتلر ، والفعل الآخر قتل شخص برئ . فيختلف الفعيلين فى الظروف ، تلك الظروف التى وصفناها توال فيجب علينا أن نحدد الظروف الكلية للفعيلين ينبغى أن تكون متطابقة حتى يتم توجيه نفس الحكم الاخلاي عليها . وفعيل لظعن سكين فى جسم شخص آخر لا يعوزهما أن يكونا صائبين كلاهما أو خاطئين كلاهما أيضا . فمثلا ، قد يكون أحد المعلمين لجراح يجرى عملية لمرضى ، والفعل الآخر ، قد يكون عجيجا فى شوارع المدينة . ولكن هناك مرة أخرى ، على الرغم من أن للفعيلين قد يتشابهان ، أو حتى إن أحببت أن تقول متطابقين ، فإن ظروف حدوثهما تختلف

إختلافا كبيرا عن بعضها البعض .

فلن يكون من الضروري لهما أن يكونا كلاهما صائبان أو خاطئان إلا إذا كانت كل الظروف متشابهة مع بعضها البعض أو كانت الظروف واحدة .

هل يمكننا أن نقول أن كلا الفعلين في الجراحة يعوزهما أن يكونا كلاهما صائبان ؟ لا ، نظراً لأن إحدى العمليات قد تكون ضرورية لإنقاذ حياة المريض ، والعمليّة الأخرى غير ضرورية أقدم عليها الجراح من أجل الكسب المادى ، على الرغم من أنه كان هناك إمكان لعلاج المريض بدون إجراء جراحة . وهنا مرة أخرى تختلف الظروف فعليا تمحيص الظروف بالتفصيل ، فقط إذا كانت الظروف كلها واحدة فيمكننا أن نطمئن إذا كان أحد الأفعال صائبا ، والآخر صائب أيضا .

حتى الآن كل شيء على ما يرام ، ولكن حتى هذا التعديل يجب مراجعته وتوضيحه أكثر من ذلك :

٢ - فسميث وجونس قد يؤدي كل منها فعل متطابق تقريبا كما يحلو لك في ظروف متطابقة تقريبا ومع ذلك قد يكون أحدهما صائبا والآخر خاطئا ليس بسبب وجود أى إختلافات في الفعل نفسه أو في الظروف ، ولكن بسبب الإختلاف الداخلى في « العاملين » : فمثلا إذا كان سميت قام بعمل حادث وجونس لم يقم بشيء من هذا القبيل ، فقد يحق للقاضي سحب رخصة قيادة سميت ويسمح لجونس بالإحتفاظ برخصته على الرغم من تطابق ظروف مخالفة المرور عند كليهما . ( بالطبع قد يطلق المرء على هذا الإختلاف أيضا إختلاف في الظروف ، الإختلاف في الظروف « الداخلية » مقابل الإختلاف في الظروف الظاهرية « الخارجية » ) .



وإذا تم فهم الأمور بهذا الأسلوب ، عندئذ يبدو المبدأ مقبولا . فكلما  
العملين متشابهين تماما وقام بأدائها ماملين متطابقين وفي ظروف متطابقة ، فلا بد  
لها أن يكون كلاهما صائبا أو خاطئا .

ولكننا دفعنا ثمننا باهظا من أجل مبدأنا . ولكن لاجدوى من ذلك الآن ،  
فإن المحال تطبيقه لأنه ليس هناك فعلين متطابقين يتم أدائها في ظروف مختلفة  
داخليا وخارجيا . ومع ذلك إذا كانت الأفعال تختلف عن بعضها البعض حتى  
ولو في أدنى تفاصيل التقويم الأخلاقي ، فأحدهما صائب والآخر خاطيء .  
قد يعترض فرد ما قائلا « ولكن ليست كل الاختلافات إختلافات ضرورية » .  
وربما يكون على صواب ، ولكن المشكلة هي إيجاد معيار لمعرفة متى يكون  
الاختلاف إختلافا ضروريا . وسوف نبحث هذه المشكلة في فصل قادم ، إلا  
أن كانت لم يرد على ذلك .

« إن الأسلوب الواحد الآمن الذي يمكننا أن نطبق به إختبار كانت عن  
العمومية هو تصوير الفعل في فردية الكلية ، الملموسة وبعد ذلك نسال : « هل  
يمكن أن أرغب لكل فرد ، عند ما يقع في نفس الظروف بالضبط ، أن  
يسكتب نفس الكذبة التي أفكر في قولها ؟ ولكن العمومية كاختصار لمعرفة  
ما هو صائب قد جعلتنا نقفل في ذلك ، نظرا لأنه في نفس درجة الصعوبة أن  
نرى ما إذا كان فعل آخر مماثل يؤديه شخص ما آخر ، بكل فردية الملموسة  
فعلا صائبا ، بنفس القدر والدرجة ، أي عما إذا كان فعلنا المفترض على  
صواب أم لا » ، ( ويليام دافيدروس ) .

٢ - مراجعة ممكنة :

سيتم مناقشة قاعدة كائناتية ثانية بصدد معاملة الناس كغايات ، أفضل من

معاملتنا لهم كوسائل فيما يختص بالحقوق . ولكن قبل أن نترك موضوع العمومية ، لنفحص باختصار إستخدام معيار كانت بشأن العمومية كما يفترضه الكاتب المعاصر « كيرت باير Kurt Baier » .

١ - تبعاً لوجهة نظر باير ، بعض الأفعال صائبة أو خاطئة عند النظر إليها بمفردها بدون الإنجذاب تجاه العمومية . فلكي تكون هذه الأفعال صائبة فلا بد من تحقيق الظروف العكسية ، بمعنى لا بد لها أن تكون مقبولة ، لدى شخص سواء أكان في وضع المرسل أو المتلقي بالنسبة للفعل . ونظراً لأن وجهة النظر الأخلاقية هي وجهة نظر صارمة الحياء ، فكون الفعل صائباً ليس له علاقة بذلك الشخص المعضل عند الآخرين . وتبعاً لجدل « باير » فالقتل والقسوة وإنزال الألم والتشويه والتعذيب والخداع والغش والاعتصاب والزنا ، كل هذه أمثلة لهذا النوع من السلوك . هذا السلوك الذي لا يمكن مراجعته ولذلك يعتبر خطأ . يمكن بالطبع المجادلة عما إذا كان في الإمكان مراجعة كل هذه الأشكال من السلوك ، فيمكن لشخص أن يقبلها سواء أكان في الطرف المتلقي أو المرسل لها . إذا كان شخص من نمط معين ، وعلى كل سيموقف قراره بصدد هذه الأشكال على نوعية هذا الشخص نفسه .

٢ - على كل ، إن النقطة الثانية شيقة أكثر : فعرض الأفعال خاطئة ليس بسبب إمكان مراجعتها ولكن بسبب أنه لم يكن في الإمكان التوصية عليها في القواعد الأخلاقية التي تطبق على كل فرد ، ومع ذلك فالقواعد الأخلاقية ، من خلال طبيعتها ذاتها ، موجهة لكل فرد ، فالمجتمع السري أو اللطاني قد يكون لديه قواعد لا يسمح للخارجين عنه بمعرفتها ، ولكن القواعد الأخلاقية لا بد لها أن تكون علنية ويتم غرسها . فكل مقصد الأخلاق هو التمسك بها .

فعبارة « لا تنقل ، فان ذلك سر صارم » عبارة سخيفة . « فالأخلاق الخفية متناقضة في مصطلحاتها » . ذلك أن القواعد الأخلاقية لابد أن تطبق تطبيقاً عاماً ، فيجب تعليمها وتدريبها تدريجاً عاماً ، فمعيار باير في الحكم على القواعد الأخلاقية هو : « القدرة العامة على التدريس Universal teachability » من خلال هذا المعيار هناك ثلاثة أنواع من القواعد التي ينبغي الفأوها :

#### A - قواعد الإحباط الذاتي :

هناك قواعد يتم إحباط أهدافها بمجرد قيام كل فرد بالتأثير عليها . فمثلاً أنظر إلى المبدأ الآتي . « عندما تكون في حاجة إطلب العون ، ولكن لاتعين أحد أبداً عندما يكون في حاجة » .

فاذا إعتقد كل فرد هذا المبدأ فان إعتناقه للنصف الثاني من المبدأ سيحبط ما هو واضح في النصف الأول من المبدأ ، على الرغم من أن هذا المبدأ ليس متناقضاً لذاته ، نظراً لأنه لا يمكن لأي فرد أن يعتنقه بصورة متسقة ، ومع ذلك فانه يتم الإعتراض عليه من وجهة النظر الأخلاقية ، ونظراً لأنه يمكن تعليمه علناً لكل فرد ، عندئذ سيفقد هدفه ، وبهذا سيعمد مبدأ طفيليا مقيدا لأي فرد إذا تصرف ناس كثير على أساس عكسه فقط .

#### B - قواعد هزيمة الذات :

تعتبر قاعدة هزيمة الذات إذا كان كل الغرض من إمتلاك المساعدة تم هزيمته بمجرد أن يجعلها الشخص معروفة عن طريق إعتناقه . ( لقد فشل كانت في التمييز بين قواعد هزيمة الذات وبين قواعد إحباط الذات ) .

فالمبدأ القائل : « اعطى موعداً عندما تعلم بأنك لا يمكنك الإلتزام به

مطلقا ، أو عندما لا تنوى الالتزام به . هو مبدأ يتصرف به ، ووجهه اناس كثيرون في الأعمال المستقبلية ، فالغرض الكلى للالتزام هو عطاء سيتم هزيمته . فإذا تم تعليم مثل هذه القاعدة عانا كي تكون قاعدة أخلاقية مطلقة ، فسيكون معروفاً أن هناك احتمالاً في أن يتصرف كل شخص على أساس هذه القاعدة وسيتم فقدان هدف الالتزام بالمواعيد والوعود . وبناء على ذلك ، فمثل هذه القاعدة لا يمكن أن تنسب إلى أخلاق أى جماعة .

### ٣ - القواعد المستحيلة من الوجهة الأخلاقية:

هناك بعض القواعد من المستحيل تعليمها بالأسلوب الضروري لتعليم القواعد الأخلاقية ، فمثلاً يمكن تعليم قواعد الإحباط الذاتى والالتزام الذاتى بهذا الشكل ( على الرغم أنه لا جدوى من القيام بهذا العمل ) ولكن القاعدة المستحيلة أخلاقياً القائلة : « أكد دائماً على ما تعتقده دائماً » لا يمكن تعليمها بهذا الأسلوب مطلقاً . فقد يسلك شخص سلوكاً يتفق مع هذه القاعدة « سرّاً » وينجح في ذلك نظراً لأنه سيعتقد دائماً أنه صادق وأن ما يقوله هو الصدق ، في حين أن ما يقوله هو بالفعل عكس ذلك تماماً . فمثل هذا الشخص سيضلل الآخرون في الواقع ، ولكنه لا يمكن أن يعلم مبدأه أو ما نرد الآخرون ، نظراً لأنه لو فعل ذلك سيأخذ الآخرون قوله على أنه عكس ذلك تماماً . وسيكون التعليم العلنى لهذا المبدأ لكى يقبله كل فرد تعليمياً مستحيلاً ، إلا إذا كان ، بالطبع ، يتم تفسيره ببساطة بأنه تغيير في استخدام كلمة « ليس » التى كما رأينا من قبل ستنتفى وتتناق مع المبدأ القائل : « قل الصدق » . نحن نعتبر التعليم العلنى لهذا المبدأ : « أكد دائماً على ما تعتقده ليس هو الحال » . للقبول العلنى لكل فرد وهو قبول لا يفسر على أنه تغيير في

إستخدام كلمة « ليس » ، ولكن هذا هراء . فلا يمكننا كلنا أن نقول علانية بأننا دائماً سنفضل بعضنا البعض بأسلوب معين ونصر على إننا ينبغي أن نستمر في أن نضل ، على الرغم من معرفتنا كيفية تجنب هذا التفضيل . إننى أستنتج أن هذا المبدأ لم يكن من الممكن تجسيده في قاعدة تنتمى للأخلاق .

وعلى كل يجب إضافة أن الكذابين المعتادين لا يتصرفون على أساس هذا المبدأ « اكذب دائماً » أو « قل دائماً ما تعتقد أنه زائف » ، فهؤلاء الذين يكذبون من وقت لآخر بصرفون على أساس مبادئ مثل « اكذب عندما تستطيع ذلك ، وبهذا تتجاشى إيذاء شخص ما » و « اكذب عندما يعينك ذلك ولا يكون ضاراً بأى شخص آخر » . وغالباً ما يتصرف الكذابون المعتادون على هذا المبدأ « اكذب عندما يكون ذلك الملائم لك » أو « اكذب عندما يكون في إمكانك خداع شخص ما » ، فكل هذه المبادئ لها القدرة على أن تجعل الفرد يتنابها ويتعلمها . وقد يكون المبدأ الآن الأولان مفيدتين ومقبولين . وغالباً ما لا تكون باقى المبادئ كذلك .

فكل هذه المبادئ توافق معايير كانت وإنساقه والعكسية أو التضادية عنده ، وتلائم معيار باير في القدرة على التلميم الشدولى أو العام كذلك . فهذه المعايير إذاً يمكن أخذها ، فأفضل صورة لها هي إستبعاد أنماط معينة من الأفعال ، لكنها لا تخبرنا عن أى الأفعال يجب إدخالها في مجموعة مقبولة للقواعد الأخلاقية . ( فالأحوال الضرورية ليست أحوال كافية بعد ) . ففى العصل القادم سوف نتحص بعض التغييرات التى طرأت على علم الأخلاق الكانتى مع الاحتفاظ بهذا الهدى فى ذهننا .



# سابعا القواعد والنواتج

---





## القواعد والنواتج

نحن الآن في موقف يجعلنا نحاول التوسط بين وجهات النظر الاخلاقية عند كانت وبين وجهات النظر الاخلاقية عند النعميين، فمقياس الكلية أو العمومية عند كانت له بعض المميزات ، فاذا كان هناك خير بالنسبة لشخص ما ، فانه كذلك بالنسبة إلى شخص آخر وبصورة متساوية ، وليس ثمة استثناء من ذلك ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ليس النسق الكانطي بأسره مقبولا تماما فهو شكلي ، صارم ، الامر الذي جعل كثير من الناس لا يظنون سعاداء بالموقف النعمي .

### ١٦ - واجبات الوهلة الأولى

عندما يتم سؤالنا عن سبب إلزامنا بموعده معين إتفقنا عليه ، فنحن نميل إلى القول « لاننى أتفقت عليه » ، وإذا قلنا ببساطة « لاننى أعتقد بأن الالتزام بالوعد سيولد غاية الخير » فصاحب السؤال قد يصاب بدهشة قليلة أو ربما قد يعصم . فقد يستنتج أنه في المناسبة أو الفرصة القادمة من المحتمل له أن يخل بالوعد إذا أعتقد أن القيام بمثل هذا العمل سيؤدي إلى أعظم خير في هذه المناسبة . وهذا لا يعنى أننا نقول أن علم الاخلاق الادراكي يصر على أننا يجب أن نلتزم بالوعود في كل المناسبات ، فأغلب الناس يوافقون على أننا يجب أن نخل بالوعد لإنقاذ حياة شخص ونخل به غالباً لاسباب أقل من ذلك بكثير . ولكن أغلب الناس على الأقل سيؤيدون بأنه لا يتم إلتماس العذر لنا في الإخلال بالوعد فقط لان القيام بهذا العمل سيولد أعظم مقدار للخير في موقف معين .

ومرة أخرى ، عندما يتم توجيه سؤال لنا عن سبب إنزال العقاب على مجرم معين ، فيحتمل أن نرد ونقول « لأنه ارتكب جريمة القتل » وهناك احتمال أقل في أن نقول « لأن إنزال العقاب عليه سيولد أعظم مقدار من الخير » وعلى الرغم من أننا قد نعتقد أن السجين ضروريان لكن السبب الاول أدق . تأمل ، رجل حكم عليه في جريمة ، وحدث وعرفنا أنه لم يرتكبها ، فقد نعتقد بالفعل أن بقاءه في السجن لمدة خمس سنوات سيكون له أعظم الخير ، فهو مثير للمتاعب وسيؤذى الناس ويضرهم لو لم يكن خلف أسوار وقضبان السجن . ومع ذلك فنحن نؤمن بأنه ليس من العنواب الحكم على شخص ما للجريمة لم يرتكبها ، على الرغم من أن الحكم قد يعينه ويعين المجتمع معا .

نؤمن بأنه من واجبنا معاونة والدنيا وأطفالا بدرجة كبيرة ومعاونة أقرب آخرين بدرجة أقل ، على الرغم من أننا في الواقع نقدم للآخرين القليل أولا نقدم أى شئ على الإطلاق ، فعظم الوالدين يعتبرون أنه من واجبهم أن يصونوا سلامة جسم وعقل أطفالهم ما دامت لهم القدرة على ذلك ، على الرغم من عدم شعورهم بمثل هذا الواجب نحو أطفال الآخرين . فإذا أعطى الوالدين الخيار بين تقديم خير أقل لأطفالهم أو خير أكبر لأطفال الجيران أو أطفال الغرباء ، فإنهم سيختارون بدون تردد الخير لأطفالهم ، ليس كضعف أخلاق من جانبهم ( الانحياز لأقاربهم من الدم ) ولكنه كواجب أخلاقى . وبمعزل عن أنهم يخرقون واجبهم عندما يتصرفون على هذا النحو ، فإنهم مقتنعون بمحتمية قيامهم بهذا العمل . فلندع علاقات الدم أو القرابة في الدم على جانب ، فنحن نعتبر بصفة عامة أن من واجبنا مساعدة الناس الذين هم أصدقاءنا أكثر من مساعدة هؤلاء الغرباء عنا . فإذا كنا نقود سيارة أو نسير في الطريق العام

ورأينا غريبا دهمته سيارة، فيما لاشك فيه أننا نعتبر من واجبتنا أن نتوقف ونقدم له أقصى قدر من الاسعاف بقدر ما نستطيع .

ولكن إذا اتصل بنا غريب تماما عنا في الثالثة صباحا وطلب منا أن نقود سيارتنا ١٠ أميال خارج البلد حتى نصل إلى سيارته التي تهشمت ، فسيشعر أغلبنا بأنه غير ملزم بمثل هذه المعاونة . بمعنى آخر، نحن لانعتبر أن من واجبتنا أن نعلم بالخير على آخرين ليسوا أقارب أو أصدقاء لنا بل نعلم به فقط على أناس معينين قريبون لنا بطرق معينة ( من ناحية الدم أو الصداقة ) وبخاصة يصدق هذا عندما يكون الشخص الذي نعاونه قد قدم لنا الجليل من قبل ، وهناك احتمال يؤكد لنا الاعتقاد بأن من واجبتنا معاونة شخص في عربة أو سيارة مهشمة إذا كان هذا الشخص قد قدم لنا أفعالا في الماضي على الأقل في مقابل ذلك ، فهذا الميل من الصعب أن يتوافق مع مذهب المنفعة لأنه بموجب مذهب المنفعة يجب علينا أن نعلم بأفضالنا ومنحنا إذا كانت هذه الافعال والمنح ستقدم له أعظم قدر من الخير .

فإذا كنا نستطيع تقديم خير أكبر للقريب من خلال معاونة له ، فيجب أن نقدم المساعدة ولكن قيامنا بهذا العمل يتعارض مع مفهومنا العادي في المكان الذي يكمن فيه واجبتنا . لأننا نؤمن أو نعتقد ( سواء كان هذا الاعتقاد صائبا أم خاطئا ) أننا لدينا واجبات نحو أشخاص معينون لأسباب خاصة تميز عن الواجب النفعي وهو الواجب الواحد والواحد فقط لكي يزيد من مقدار الخير الكلي بصرف النظر عما إذا كان هذا الخير يخص أصدقاءنا أو يخص الغرباء .

ولنفترض أن هناك شخصين ، والدك وغريب ، كلاهما حاصرته نيران منى

يشتمل وهناك وقت لأنقاد (على الأغلب) واحد فقط منها . وأنت الشخص الوحيد القريب من مكان الحريق . فوالدك برغم معزته لديك شخصياً هو رجل ليس له أهمية خاصة في العالم ، بينما الرجل الآخر القريب هو عالم كبير ، لو أتيت لما عدة سنوات قليلة في الحياة ، سيفعل أكثر مما يستطيع أى شخص آخر في العالم عمله لعلاج السرطان . وليس هناك شك في أن هذا القريب سيفعل خيراً كثيراً جداً للعالم أكثر مما سيفعله والدك . فأيهما من واجبك إنقاذه ؟

فلا يكاد هناك شك بأن مذهب المنفعة ملتزم بالقول بأنك يجب أن تنقذ الغريب وتدع والدك يحترق . ولكن لن يتفق أغلب الناس على ذلك ، فسيقولون ( ألا نشعر بذلك أنفسنا ؟ ) أنك يجب أن تنقذ والدك ، على الرغم من أن أنقاذ الرجل الآخر سيفعل الخير الكثير للعالم . فواجبك كان موجهاً نحو والدك على الرغم من أنه لو كان هناك شخص آخر بدلاً منك في الحادث ، شخص ما غريب عن كلا الرجلين المحاصرين في النيران ، فسوف ينقذ على الفور الرجل العالم . إنها ليست قضية من ستنقذه أولاً ، فهناك ٩٩٩ من ١٠٠٠ سيقذون والدم . ولكن القضية هي أيهما يجب أن تنقذه ؟ وهنا سينقلب اعتقاد ناس كثيرون ضد الاعتقاد النفعي .

بالطبع ، قد يقول النفعي أنك عندما تقدم مثل هذه الإجابة فأنت فقط ترشد رغباتك ، نظراً لأن أغلب الناس سيقذون والدم بأي حال من الأحوال ( منهم لا يعرفون الغريب ولذلك ليس هناك شعور بالانتماء نحوه ) فمن خلال الترشيح أو التعميل فإنهم يربطون بين فعلهم وبين ما يرغبون فيه . وهي خدعة مفضلة في السلوك الأخلاقي . فسيقول لك « إن أنقاذ والدك ، مهما كان دافعك نبيلاً ، على ضوء هذا الموقف المعين ما هو إلا مجرد تأثير عاطفي Sentimentalism ،

فوالدك الموجود قبلك يصرخ لطلب النجدة وهو يراك حيشذ: فالعورية الصرفة لهذا الموقف المؤلم ودكريات حياتك الطويلة معه هي التي أشتمعت وأضطهرمت في قلبك في لحظة مريعة وجعلت باعثك ودافلك على إنقاذه هو الدافع المائد في قلبك تقريبا .

ولكن فكر أيضا في هؤلاء الناس الذين سينقذون، هذا العالم من مرض السرطان . في الوقت الذي تشاهد فيه والدك يصرخ لطلب النجدة في المبنى المشتعل ، فكر أيضا ، ليس فقط في العالم الذي يصرخ لطلب النجدة في المبنى ولكن فكر في آلاف الناس الذين في المستشفيات في كل أنحاء العالم الذين سيصرخون من شدة الألم ودون جدوى إذا لم يتم إنقاذ حياة العالم . وكما أشار مل إن ذلك الشخص الذي لديه قرابة وثيقة معنا في الرمان والمكان ، من المحتمل أن يؤثر علينا تأثيرا نفسيا أقوى بكثير من ذلك الشخص البعيد هنا في الزمان والمكان . ولكن كما أشار آخرون لا يجب علينا أن ندع هذه الحقيقة تعوقنا أو تردعنا في تقديرنا للمكان الذي يمكن فيه الواجب . فلا يجب علينا أن نقل الضيف الإنساني المفهوم على أنه واجب .

وهناك مثال آخر د لتفرض أن هناك مكتشفين في القارة القطبية الشمالية لديهم طعام يكفي واحدا فقط حتى يصلان إلى القاعدة ، فيعرض أحدهما على الآخر أن يموت إذا تعهد الآخر بتعليم أطفال الأول . ولا يعرف أى شخص بهذا الاتفاق الذي تعهدا به معا والإخلال أو عدم الالتزام بهذا الوعد لا يمكن أن يؤثر مستقبلا على الالتزام بالوعود . وتبعا لوجهة نظر مذهب النفعية ، فن واجب المسافرين العائد أن يتصرف بدقة وبالغبط كما كان يجب عليه أن يتصرف إذا لم يكن هناك إتفاق جرى بين الاثنين ، أن يفكر في كيفية إتفاق

ماله بأفضل أسلوب مناسب من أجل إسعاد البشرية . وإذا كان يعتقد بأن طفله عبقرى أيجب أن يتفق المال عليه ؟

ولنفترض أن المكتشف العائد ماجز ماليا عن تعليم أطفاله وأطفال ذلك المكتشف الذى مات . ولنفترض أن خيرا أكثر سيعود عليه من خلال تعليم أطفاله ، نظراً لأنهم يستحقون هذا التعليم ، بينما أطفال الرجل الآخر أغنياء . فأننا مع ذلك غالباً ما نشعر أنه يجب أن يلتزم بوعده بالرغم من ذلك . فلقد تعهد بوعده جاد . ولقد وافق الرجل الثانى أن يموت على أساس قوة هذا الوعد وقوة الالتزام به . ونحن نشعر أنه مها حدث فيجب الالتزام بهذا الوعد . مها حدث !! حسناً، لا يجب الالتزام به تقريباً إذا كان هذا الالتزام سيتيح عنه إنهار الحضارة بالتأكيد، ولكنه يجب أن يلتزم بهذا الوعد لتحقيق خير ما أفضل من الإخلال به . فلن يلتمس له العذر فى الإخلال بهذا الوعد فقط لأنه مقتنع ، حتى بأعظم دليل ، أنه يمكن تحقيق خير أفضل من خلال تعليم أطفاله أكثر من تعليم أطفال ذلك المكتشف الذى مات .

وبالطبع ، مرة أخرى ، يمكن أن يرد النفعي د لقد جعلت نفسك ترى نصف الصورة بوضوح وصفاء كبير ، فلقد رأيت الرجل المتوفى على الجليد للطاقي ، ورأيت الوعد المحدد الذى يتضمن موت أحد الرجلين ، ولكل لم ترى النصف الآخر من الصورة ، وهى تحقيق خير أكثر لأطفال الواعد من خلال تعليمهم نظراً لأن هذا الجانب من الموقف ، وبخاصة نظراً لأنه فى سنوات عديدة فى المستقبل . لن واضحة بصورة صافية أمام أذهاننا . فنحن نميل إلى الحل ( العاطفى ) المعتاد من أجل الضرورة النفسية وللضرورة التى تدفعنا إلى هذا العمل . ولكن تأمل بنفس

المصنفاء والوضوح ، إذا كنت تستطيع ذلك ، ذلك الخير الذى يمكن أن يقدمه الرجل الذى على قيد الحياة من خلال تعليمه لأطفاله ، فهم كائنات بشرية أيضا ويستحقون فرصة . وأن الناتج عن تعليم الأطفال الأغبياء هو عدم الفائدة التى ستعود على كل فرد يحصه الأمر . وتأمل أيضا أنه لن يعرف أحد قط أن هذا الرجل أخل بوعده ، ولذلك فإن إخلاله بهذا الوعد لن يكون له تأثير وخيم على مستقبل الالتزام بالوعد ، فلن يكشف الواعد عن هذا السر مطلقا ولن يعرف أحد آخر عنه مطلقا . وتأمل أيضا إذا إعتبر أن الموعد قد مات ولن يعرف الاختلاف مطلقا ، ولهذا فى مثل هذا الموقف ، وإذا أراد المرء أن يكون واقعيا أو أميناً، عليه أن يبذل قصارى جهده أفضل من إنشغاله فى (عواطف نبيلة) . فلا يجب أن يذهب المرء ضد دوافعه الأولية ولا يلتزم بوعده.

لكي نناقش هذه الخلفية ، يمكننا أن نفعل قصارى جهدنا لتقدير إسهام وفضل السكاتب المعاصر سير دافيد ويليام روس . فنظريته أعقبت مباشرة جائزة ريتشارد فى القرن الثامن عشر . ولكن نظراً لأن محاولة روس هى محاولة صريحة فى التوسط بين كانت ومل ، فسيكون من الملائم جداً فحص نظريته . وهنا نذكر بعضها من محاولات روس الأساسية .

١ - إن الواجب لديه صفة شخصية أبعد بكثير مما يظهر عليه من الوصف النفعى له . ولذلك فلدينا واجب نحو زيادة هذا الخير ، فنحن لدينا واجبات أيضا فى مناسبات معينة نحو أناس معينون . فمثلاً لدينا واجبات نحو والدينا وأطفالنا ونحو أولئك الذين قدموا أشياء من أجلنا . تلك الواجبات التى لا نملكها على الأقل ، ليست فى نفس الدرجة لأناس ليس لدينا معهم مثل هذه العلاقات . وهنا يؤيد روس بأن علم الأخلاق الإدراكى صحيح ومذهب المنفعة خاطئ .

٢ - إن الواجب هو النظر إلى الماضي وأيضا النظر إلى المستقبل . بمعنى أن بعض الأفعال التي من واجبنا أدائها هي واجبات بسبب الأحداث التي طرأت في الماضي وليس بسبب أنها قد تحقق الخير في المستقبل فلا تنشأ كل الواجبات لكي ينتج عنها حالة مستقبلية ما ، فكما يدعى النفعيون ، تصبح بعض الأفعال واجبات بسبب بعض الأفعال الماضية التي حدثت من قبل . فأننى يجب أن ألتزم بوعده أو بوعده ، ليس لمجرد توليد أقصى مقدار من الخير في المستقبل ( على الرغم من أنه مما لا شك فيه أن فيض الخير من خلال الالتزام بالوعد أفضل من الإخلال بها ) ولكن بسبب الإنفاق على هذا الوعد . أننى يجب أن أعاون المحسن أو الكريم ليس فقط لتوليد الخير في أقصى قدر له ، ولكن بسبب أنه قدم مساعدة لى . يصور روس Ross هذه المسألة كالآتى : لنفترض أنه أتيح لى الإختيار بين فعلين A و B . ففي العمل A الذى أقوم به ، فأننى ألتزم بوعده وأقوم بعمل مقدار ١٠٠٠ وحدة من الخير . وتبعا للنفعى فأننى يجب أن أفعل ما يتولد عنه أقصى مقدار من الخير . ولهذا السبب نفسه يجب على إختيار B مع الإخلال بوعدى ، ولكن لى أقوم بهذا العمل ، تبعا لوجهة نظر روس فإن ذلك خطأ ، فواجبى هو الإلتزام بالوعد حتى لو كان يعنى أن هناك خيرا أقل إلى حد ما سيتم تحقيقه .

ولا يمكن للمرء أن يهرب من هذا الاستنتاج من خلال قوله « سيولد الفعل A أقصى مقدار من الخير فضلا عن ذلك . ولأنك قد نسيت أن الإلتزام بالوعد سيكون لديه أيضا تأثيرا مفضلا على الإلتزام بالوعد في المستقبل ، ولذلك فالإلتزام بالوعد بالإضافة إلى توليد ١٠٠٠ من الوحدات للخير المقرر في هذا المثال سيولد أكثر كل ١٠٠ وحدة ، بسبب تأثيره على مستقبل



إلتزام بالوعود . وهذا الأسلوب في التنكير يولد أحوالا جديدة ليست هي تلك الموجودة في هذا المثال . ففي المثال وحدات ١٠٠٠ هي المقدار الكلى للخير الذى سيتحقق بعد طرح السىء ، وبعد إشتال أى تأثير جيد يحدثه هذا الفعل على الإلتزام بالوعود المستقبلية . وهذا التأثير تمت إضافته من قبل إلى الكل ، ولرلا . لكن الإلتزام بالوعد ولد فقط ٩٠٠ وحدة من الخير . ولذلك لا نحاول التمرز بالمباراة بهذا الأسلوب الماهر إذا قمنا بتغيير هذا الحال ، عندئذ ليس هناك مشكلة أخلاقية . وسيتفق كل من روس والفعيين على أننا يجب أن نلتزم بالوعد ، لكن المشكلة التى يولد هامثال معين ويطرحها روس ما تزال باقية . وبالطبع إذا كان تحقيق مقدار الخير من خلال الإخلال بالوعد ، يحقق مقداراً كبيراً عندئذ ينبغى أن أخل بالوعد ، ولكن لن يجعلنى جزء صغير من B على A ألتمس العذر فى القيام بـ B إذا تضمنت الإخلال بالوعد .

٣ - لقد وقع كانت فى صموبات لأنه أعتبر أن أنواع معينة من الأفعال مثل القتل والكذب والإخلال بالوعود أفعال خاطئة تحت كل الظروف . وتمثلت الصموبات فيما يلى (١) لقد حول تخريجات معينة إلى قواعد غير شرطية على الرغم من وجود إستثناءات قانونية بالتأكيد . (٢) ولقد وصل إلى هذا المأزق فى مواقف تعارض الواجب . فلقد فشل كانت فى تمييز واجبات غير شرطية ومطلقة ، تلك الأشياء التى ينبغى دائماً أن نفعلها ولا يهم ما هى الأشياء التى تميل إلى تحقيقها الواجبات المطلقة . فالواجب من أول وهلة هو واجب مطلق لو لم يتم . ارض معه واجب آخر من أول وهلة . فمثلا لدينا واجبات أولية نحو الإلتزام بالوعود ، ولدينا أيضا واجب أولى لتوليد الخير (هو واجبتنا النفعي) ، وعندما لا يتداخل الواجب الأول فى توليد الخير مع الواجبات الأولية الأخرى ،

فمن واجبنا توليد أقصى خير ممكن . ولكن عندما تتداخل الواجبات ، كافي المثال الذي لدينا ، فعلى المرء أن يختار بين تحقيق واجبين أوليين وبين إتخاذ مواقف لأخلاقية . ففي مثال روس اخترنا الواجب الأولي للالتزام بالوعد على واجب توليد الخير ، لأن الاختلاف في مقدار الخير بين A و B كان اختلافاً طفيفاً جداً . وفي الأمثلة الأخرى ، كانت كل ١٠٠٠ وحدة من الخير مولدة نتيجة عمل B ، فان الواجب نحو القيام بعمل الخير سيفوق ذلك الواجب للاحتفاظ بالوعد ، فيجب علينا الإخلال بالوعد فكلنا من الواجبات الأولية وأغلب مواقف الصراع الأخلاقي يحدث عندما نكون مضطرين إلى الاختيار بين الواجبات الأولية ولا يمكن تحقيق كل منها بصورة تلقائية في الفعل الذي نحن بصدد . فلدينا إذاً واجبين أوليين ، الأكبر يجب تحقيقه ، ولكن لا يمكن أن يكون كل منها واجب مطلق ، نظراً لأننا لا يمكن أن يكون لدينا واجبين مطلقيين ولكن متطابقين . لا يمكن أن يكون واجبنا المطلق أن نلتزم بالوعد وتحمل به في آن واحد . فهذا سيتضمن التناقض المنطقي ولكن أن يكون - وأحياناً ما يكون كذلك - مصيرنا أن نضطر إلى الاختيار بين الواجبات الأولية فهذا ممكن وهناك قائمة روس في الواجبات الأولية :-

١ - هناك واجبات أولية تنشأ بسبب الأفعال السابقة لى والتي قمت بها . فهي من نوعين : (١) هناك واجبات الأمانة أو الاخلاص للقضايا ( أو العقود أو إلتزامات أخرى ) والتي إتفقت عليها طوما ومن ثم فهي واجبات أولية التزم بها . نعم أن الالتزام بالوعد يميل دائماً إلى توليد الخير ، ولكن لا يجب معاملة الالتزام بالوعد ببساطة على أنها مجرد مولدة للأشياء الخيرة فهو واجب أولى منفصل بحد ذاته ، فهناك واجبات نحو الإصلاح بصدد

الأفعال السابقة الحاطة والتي ارتكبتها ضد الآخرين. فلو وجهت إهانة لشخص ما أو أتلقت ملكيته ، فمن واجبي أن أصلح ما أحدثته فالقيام بعمل الإصلاح هو واجب يقع على حائقي بسبب فعل ماضى وليس بسبب أنه قد تنشأ حالة معينة في المستقبل ، فالقيام بالإصلاح ليس مجرد واجب لتوليد أفضل النواتج المحتملة ، على الرغم من أن تحقيق واجب الإصلاح غالبا ما يتبعه القيام بذلك أيضا .

٢ - هناك أفعال تركز على أفعال سابقة تمت بها ولكن تركز على أفعال سابقة قام بها آخرون . فإذا فعل الآخرون خيرا الى ، فأننى أدين لهم بدين في مقابل ذلك ، وهو واجب الامتنان للجميل فلقد فعل والدى نحوى الكثير أكثر مما فعله جيرانى ، لذلك فأننى أدين لوالدى ما لكثير مقابل ذلك. فإذا كنت أستطيع تحقيق ١٠٠٠ وحدة من الخير من خلال امتنانى لوالدى أو كنت أستحق تحقيق ١٠٠١ وحدة من الخير من خلال امتنانى لجيرانى ، فسيكون واجبي نحو والدى أفضل على الرغم من حقيقة إزدياد المقدار الكلى للخير المولد بدرجة أكبر بصورة طفيفة فى الجانب الآخر .

والواجبات الأولية الموضوعية فى قوائم هكذا للآن ، أصبحت ذات نظرة ماضية على الرغم من أن إطاعتها قد يكون له تأثيرات فى المستقبل . وكونها واجبات أولية إلزامية فهى تصدر من المواقف الماضية أكثر من صدورها عن التأثيرات المفروضة فى المستقبل ولكن روس يضع فى قائمته أيضا الواجبات الأولية ذات النظرة المستقبلية .

٣ - هناك واجب الكرم وهو نشر أقصى قدر ممكن من الخير فى قيمته الذاتية . وهذا هو النمط الوحيد للواجب الذى يؤكد عليه النعميون وفى علم

الأخلاق عند روس هناك ببساطة نمط واحد من الواجب بين الواجبات الأخرى.

٤ - هناك واجب عدم الضرر والأذى أو واجب الامتناع عن إيذاء الناس الآخرين ويتم تمييز هذا الواجب تمييزاً كبيراً عن واجب الكرم . ويعتبره روس واجباً أولاً أكثر قوة : فأنا على " واجب لمعاونة الآخرين ، ولكن لدى واجب أقوى هو عدم القيام بإيذاء الآخرين . حتى ولو لم يكن لدى واجب في مساعدة الغريب ، فلدى بالتأكيد واجب بعدم إيذائهم . وسيكون من الخطأ القيام بقدر معين من الأذى لـ A لكي يكون هناك بناء على ذلك نفس المقدار ( أو حتى مقدار أكبر ) من الخير لـ B . ومن الخطأ أن تسرق يتر لكي تدفع لبول ، حتى عندما يكون القيام بهذا العمل يعين بول أكثر مما يؤذى يتر . يقول روس ( لا يجب أن نعترف بصفة عامة أنه يمكن تبرير قتل شخص ما لكي يبقى شخص آخر على قيد الحياة ، أو أن تسرق من شخص ما كي تقدم الزكاة لآخر ) .

٥ - هناك واجب العدالة أيضاً ، الذي يؤمن روس بأنه منفصل عن واجب الكرم . فواجب العدالة ليس له علاقة بزيادة المقدار الكلي للخير الذي تولاه أفعال المرء ، ولكن له علاقة بتوزيع هذا الخير .

يقول روس وعندما يكون هناك حقيقة أو احتمال توزيع اللذة أو السعادة إلى لا تتفق وممات الأشخاص المقصودين . ففي مثل هذه الحالات ينشأ واجب يعبر ويمنع مثل هذا التوزيع . وهكذا عندما يمكنني توزيع خير ما بصورة عادلة بين A و B فيجب أن أقوم بهذا حتى لو كان ذلك يعني إتخافاضاً طفيفاً من المقدار الكلي للخير الذي يمكن توزيعه . إن مفهوم العدالة ، العدل مفهوم معقد وسوف نقوم بمناقشته في الفصل التاسع

٦ - هناك واجب تحسين الذات فإذا كان بإمكانى تحسين نفسى فيما يختص بالفضيلة أو الذكاء ، فأنتى أقول أن لى واجباً أولاً يحتم على التقياس بهذا العمل ، حتى لو لم يؤد ذلك إلى زيادة خير الآخرين .

ماذا يحتمل أن يقول النفعى بعدد قائمة الواجبات الأربعة عند النظر إلى المستقبل ؟ بالطبع يصير كل نفعى على واجب الكرم ، ويقول للنفعى أن واجب عدم الأذى تم ذكره من قبل فى المقام — يوم النفعى عن الواجب ، لأن واجب توليد الكثير من الخير فى قيمته الذاتية بقدر المستطاع ، يشمل مسبقاً منع أكبر مقدار من الشر فى قيمته الذاتية بقدر المستطاع . وعدم الغدر بالآخرين على أية حال ، يمكن تبريره بصورة كبيرة من خلال نتائجه . وربما يمكن أن يلائم واجب العدالة ، النسق النفعى بقليل من الإكبار الضمنى المذكور مسبقاً فى مذاهب بتام ومل وسوف نرى الكثير بعدد ذلك فى الفصل التاسع وسيصر النفعيون على واجب تحسين الذات ، بشرط أن يؤدى تحسين ذات الفرد إلى سعادته الخاصة أو سعادة الآخرين . وهذا ما سيفعله بالتأكيد واجب تحسين الذات ، حتى فى مثل هذه الحالات ، حيث أن تحسين ذاتك لن يساعد الآخرين لأن ذلك غالباً ما يميل إلى زيادة سعادتك على المدى الطويل ، وهو أيضاً ناتج تم ذكره مسبقاً فى المعيار النفعى .

ماذا سيقول النفعى بعدد واجبات النظرة الماضية ؟ سيوافق على أن دفع دين المرء والإلتزام بوعوده ورد الفضائل هى ممارسات صالحة (مع الاستثناءات) لأسباب نفعية ولكنه لا يمكن أن يوافق فى الوقت الذى يظل فيه نفعياً ، على أن أى واجب له نظرة ماضية ، فيجب الإلتزام بالوعود عادة ، لأن الإلتزام بالوعود فى مجموعه أكثر إنتاجاً للخير من الإخلال به . ولكن هناك بالطبع مناسبات

يجب الإخلال بالوعد فيها ، وبالتحديد عندما لا يؤدي الالتزام بها إلى أقصى  
مقدار من الخير في قيمته الذاتية . حتى لو وضع المرء في الاعتبار تأثير ذلك على  
الثقة في وعود المستقبل .

هل يعني هذا التعديل أن النفعي ملتزم بوجهة النظر القائلة ( يجب أن ندع  
دائماً ما قد مضى وانتهى ؟ إننا لا يجب أن ننسى الماضي لأن أعيننا يجب أن  
توجه دائماً نحو المستقبل . لا مطلقاً ) أنك دائماً تستدعي الماضي . يقول الطفل  
المنحرف لوالديه . لقد فات الماضي ومات لماذا نفتش عنه مرة أخرى ؟ ( ولكن )  
الوالد النفعي قد يقول ( أننى لا أستدعي الماضي ببساطة لأنه مجرد ماضى ولكن  
بسبب أن القيام بهذا العمل قد نتعلم منه بعض الدروس فمن خلال تأملك في  
مصادر الأخطاء الماضية قد يعينك على تجنب أخطاء المستقبل ... إنك عندما  
تستدعي أو تتذكر الماضي فقط لأنه مجرد ماضى فإن هذا لا جدوى منه ،  
وبنفس الأسلوب أن تجعل شخص يلتزم بوعده ببساطة لأنه قد إتفق عليه على  
الرغم من أنه لن يتبع عنه أى خير وربما يتبع عن هذا الوعد شر ، وهنا لا  
يكون فقط عديم الجدوى ولكن سيكون غير أخلاقى )

وبعد كل هذه الاعتبارات فقد نظل تعبيراً ضاراً ، أو قد تميل إلى القول بأن  
مجموعة روس في المبادئ الأخلاقية المعقدة على الرغم من أنها تجعل واجباتنا  
أكثر تعقيداً مما هي في النظام النفعي فإن هذه المجموعة تجعلنا أقرب إلى الصدق  
أكثر مما كنا عليه من قبل عند كانت إلا إننا قد نشعر ببعض من عدم  
الرضا مع علم الأخلاق عند روس ليس بسبب أن تصنيفاته أقل اكتمالاً ونظاماً  
مما أتى به النفعيون ولكن بسبب عوامل أخرى مختلفة هي -

١ - أبين يمكن للمرء بالضبط أن يرسم الخط البياني بين ١٠٠٠ وحدة

خير وبين ٠.١ و ١ خير أخرى فاذا كان يعنى فى اختيار العدد الاول الالتزام بالبعد والاختيار الثانى الإخلال به ، فنتحن بحب أن نختار الاول ولكن إذا كان الاختيار بين ١٠٠.٠ و ١٠٠.٠٠٠ فيجب علينا اختيار الثانى حتى لو كان يعنى الإخلال بالوعد . وماذا عن ١٥٠.٠ و ١٢٠.٠٠ أو ٣٢٧٩ وحدة ؟ فكيف مقدار الخير الذى ينبغى توليده قبل التماس المذر لنا فى الإخلال بالوعد من أجل ذاته ؟ ونظرا لاننا عاجزين عن تصنيف الاشياء الصالحة بدقة ، فلا تظهر المشكلة عمليا بهذا الشكل العددي .

قد يفترض المرء بأن النفعى نادرا ما يكون فى موقف يجعله يصير على الاهتمام نظرا لتنوع وإنهاء نواتج الافعال الانسانية بسرعة وهى من الصعب قياسها إلى حد أنه من المحال ، فى مواقف لا يمكن إحصاؤها ، أن نقول بالتحديد ما هو واجبتنا تبعاً للمعيار النفعى بمفرده . وبرغم من هذه الاستحالة ، فعلى الأقل ، يمكن تحديد الاجابة النفعية على أسئلة الصواب والخطأ فقط من خلال أساليب نواتج الافعال ، وعلاوة على ذلك ، تتحدد أيضا من خلال تلك النواتج التى لها علاقة بالسعادة الانسانية ( أو أى شئ آخر مثالى ) أو جمعى ، يعتبره النفعى خيرا فى قيمته الذاتية ، وكل الحساب على الأقل يتقدم ويسير على محور واحد فقط . ولكن كيف لنا أن نزن صدق الوعود مقابل توليد الخير وفقا لما يتطلبه أسلوب روس ؟ أفلسنا نحاول هنا وزن وقياس ما لا يمكن تطبيقه ؟ وإذا كان كذلك ، هل نحن على الدوام وبخاصة فى المواقف الصعبة نصل إلى حل مرضى ؟

٢ - وعلاوة على ذلك كيف يصعب روس قائمة الواجبات الأولية بالطريقة التى يضمنها بها ؟ فروس لا يزعم إكمال قائمته ، ولكن إذا كان هناك شئ آخر

يمكن أن نضيفه إلى هذه القائمة ، فن خلال أى مبدأ يمكننا إرشاد وتوجيه إضافاتنا ؟ وهنا مثال لتصوير هذه الصعوبة . نحن لدينا تقسيمين ثانويين تحت واجبات الخط الاول وتحت الواجبات التى تقوم على أفعالنا الماضية . فهناك الواجبات التى تقوم على أساس وعود ماضية وتلك التى تقوم على أساس أفعال خاطئة . وفي النمط الثانى للواجبات الاولبة ، تلك التى تقوم على الافعال السابقة للآخرين يمكننا أن نتوقع بصورة طبيعية أن يكون لدينا تقسيمان ثانويان أيضا وهى الامتنان بالجميل لافعال خيرة قدمت لنا ، والانتقام لافعال خاطئة وقعت علينا ، ولكن لا يظهر ثانى هذه التقسيمات الثانوية مطلقا فى قائمه روس . فعلى ما يظهر لا يؤمن روس بالانتقام ، وتبعاً لذلك ، لا يضع فى قوائمته مثل هذا الواجب الاول فىما يتعلق بالانتقام . وربما هو على صواب ، فهناك كتاب أخلافيون قليلون فى قرننا هذا يصرون على واجب الانتقام ، ولكن لماذا ؟ فروس لا يقدم أسبا با تدعو إلى وجوب أو عدم وجوب اشتغال مثل هذه القائمة على الانتقام .

ولذلك يبقى السؤال التالى « لماذا إذا أصابك خير تكون ملزماً بأن تفعل الخير ؟ أليس من الواجب عليك أن ترد على شر يواجبك ؟ باختصار لم يقدم روس أى معايير لادخال أو استبعاد مرشحات لمصالح موقف الواجب الاول هل هناك معيار كلى يمكننا من خلاله الحكم على ذلك ؟ وهل نفضل ببساطة معاطين بقائمة غير متجانسة من الواجبات الأولية بدون مبدأ موحد أو أى سبب للكينوثة ؟ قد تكون هذه القائمة هى كل ما لدينا، وينبغى أن نفضل سعداء بذلك ، ولكن ما الذى يمنع الآخرين من الظهور بقائمة مختلفة ومتعارضة للواجبات الأولية ربما كان روس على صواب ، وربما كان على خطأ .



ولكن هل هناك أسلوب يجعلنا نفتق هذه الطريقة ؟ يحتمل من خلاله أخذ خلاصة ما هو أفضل من وجهة نظر روس ونحاول أن نبدأ بوضع معيار فشل هو في وضعه .

### قاعدة مذهب المنفعة

لقد فحصنا الآن أسلوب روس في الاعتراض على علم الأخلاق النفعي فسواء كنت تتفق مع روس أو مع النفعيين ( في هذه المرحلة ) أو لا تتفق مع كلاما فإنه سيكون شيقا أن تفحص أسلوبا مختلفا لنقد مذهب المنفعة ، ذلك النقد الذي يحاول في الوقت نفسه أن يساير بخطواته خطوات كانت وروس . وكالمعتاد ، يمكننا الكشف عن أسلوب هذا النقد من خلال فحصنا لأمثلة عديدة .

١ - لكي تحصل على درجة عالية جداً تؤهلك للالتحاق بالمدرسة الطبية فيبلغى على الطالب أن ينجح بتقدير A أو B في إحدى الدورات التعليمية ، وبفحص إحدى الإمتحانات آخر العام أجد أن تقدير درجات الطالب هو ضعيف فيأتى الطالب لمكتبي وبلغ على تغيير درجته على أساس أنني لم أقم بقراءة هذه الورقة بعناية كافية . ولذلك أعود فأقرأ ورقته في الإمتحان آخر العام وكذلك أقرأ ورقات أخرى في الفصل لكي يتاح لي أن يكون لدى تمييز أفضل في المقارنة ، ولقد أقتنعت إعادة فحص ورقته بأن درجته لا ينبغي أن تكون أعلى من الدرجة التي قد حددتها له ، فلو كان يمكن تغيير أى شئ ، لغيرتها إلى نتيجة أدنى ، وأعلمه برأى ، ولكنه لا يزال يتوسل ويحتج لكي يغير الدرجة ولكن لسبب مختلف " أنني أعلم أنني لا أستحق أن أحصل على درجة أكثر من ٢ ولكننى أنوسل إليك باعتبارى بشراً أن تغير درجتى لأننى

بدونها لا أستطيع الإلتحاق بمدرسة الطب » والتي تعنى بصورة طبيعية الكثير بالنسبة لى وأقوم أنا بإبلاغه بأن من المروض أن تكون درجات الإمتحان قائمة على أساس إنجازه وليست قائمة على نوايا وحاجات أو استحقاقات تخطيط المرء . ولكنه يعود فيتوصل « إتنى أعرف أنه غير أخلاقى أن تغير الدرجة عند ما لا يستحق الطالب درجة أعلى ، ولكن من فضلك ألا تستطيع أن تجعل هذه المساعدة استثناء هذه المرة فقط ؟ » وقبل أن أرد عليه يشتد توسله إلى إتنى أناشدك كشخص نفعى فهدفك هو إسعاد وتقديم أعظم مقدار من السعادة لكل فرد أليس كذلك ؟ إذا إعطيتنى فقط الدرجة التى أستحقها من سيكون أسعد ؟ فليس أنا بالتأكيد ربما تكون أنت السعيد للحظات قصيرة ولكنك لديك المئات من الطلاب وسرعان ما تنسى هذه المسألة وسوف أكون أكثر سعادة للمباح لى بالإلتحاق بالمدرسة الطبية والتى ستدربنى للمهنة التى طالما رغبت فيها . حقيقى أننى لم أبذل مجهوداً فى مادتك كما كان ينبغى على بدله ، ولكنى أدرك خطأى ولن أضيع وقتاً طويلاً إذا كان على أن أعيد الكرة مرة أخرى وعلى كل يجب عليك أن تكون صاحب نظرة للأمام وليس نظرة للخلف فى أحكامك الأخلاقية ، وليس هناك شك مهما كان نوعه فى أن سعادة كبيرة جداً ستحدث ( وسيتم منع التعاسة ) من خلال إعطائك الدرجة الأعلى لى على الرغم من إعترافى الكامل بأننى لا أستحق أن أحصل على هذه الدرجة العالية .

وبعد تفكيرى بهدق فى الأمر ، أصر على إعتقادى أنه لن يكون من الصواب تغيير الدرجة وإذا كنت أيضاً أنت نفعى ، فكيف ستوفق بين مثل هذا القرار وبين مذهب المنفعة ؟ فالعروق الخارجية تقول ، سيتولد أكبر مقدار من السعادة إذا قمت بتغيير الدرجة لذلك لماذا لا يجب على أن أغيرها ؟

بالطبع إذا قمت بتغيير الدرجة وعرف الناس ذلك ، فإن فعلى سيكون له تأثير وييل على كل نظام التخرج علماً بأن هذا النظام مفيد لخريجي المدارس وموظفي المستقبل ويقدم دليلاً مؤشراً ما على إنجاز الطالب في مناهجه أو علونه ، ولكن بالطبع إذا لم يؤد هذا العمل إلى ضرر بالآخرين ، فلن يعرف أحد ولا يمكن لفعل أن يكون مثلاً سيئاً للآخرين وهذا بدوره يثير سؤالاً شيقاً : إذا كان من الخطأ أن أفعل هذا الفعل علانية ، فهل يكون من الخطأ أكثر أن أفعله سراً ؟

٣ - هناك رجل متهم بسرقة زهيدة ويحكم عليه بالسجن لمدة عام . ولنعترف أنه يمكن أن يبرهن على أنهم سيكونون سعداء أيضاً (فهم يعتمدون على إعالتهم لهم) وأن الدولة لن يكون عليها عبء الحفاظ عليه إذا أطلق سراحه وأن الناس لن يسمعوا عن سجنه لأن قضيتهم لم تنقل إلى الصحافة ولم يعرف أنه تم القبض على أحد ، باختصار كل فرد متعلق بالأمر سيشعر بالسعادة أكثر ولن يتم إيذاء أحد إذا أطلق سراحه ، ومع ذلك نحن نشعر أو على الأقل نشعر ناس كثيرون أنه أطلق سراحه ، وسيكون عملاً خاطئاً فالحكم الذي فرض عليه هو أدنى حكم يسمح به القانون مقابل جريمته ويجب أن تنقضي مدة عقوبته بما يتفق والقانون .

القانون يعاقب الرجل ، ليس بالضرورة لأنه سيتم تحقيق أعظم قيمة للخير بهذا الأسلوب ، ولكن بسبب أنه ارتكب الجريمة ، وإذا كنا لانستعوب القانون وبمكنتنا القيام بمجهود كبير في سبيل تغييره ، ولكن مع ذلك ألسنا ملتزمون باتباع هذا القانون ؟ فأولئك الذين ينفذون القانون أقسموا على إطاعته طاعة عمياء ؟

Y . نعم ولكن تذكر أن الحقائق تظهر دائماً بعد اختفاؤها إلى حد أننا لا يمكن أن نتأكد أنها لن تظهر . فإذا كانت الحقائق تفعل ذلك ، فالإبقاء على الإنسان في السجن أسوأ من إطلاق سراحه فهذا سيُنتج عنه عدم ثقة عامة الناس بالقانون نفسه فأليس هناك شيء أكثر إفساداً للأخلاق من إفساد القانون من خلال الذين فرضوه ؟ . ولعل من الأفضل أن ندع مثانا من البشر للتبوين يطلق سراحهم أكثر من هذه المخاطرة ، وكما نرى أن أحد النواتج التي ينبغي دائماً أن نأخذها في الاعتبار هي تأثير هذا الفعل على الممارسة العامة للأحوال بالقانون نفسه . ولكن عند ما نورد هذا الناتج فهذا سوف يزيد بالتأكيد التوازن في صياح البوح بالمعلومات التي ستطلق سراح الرجل البريء . ولذلك فمذهب المنفعة سيظل يصف هذه الحالة بصورة مرضية تماماً . فأتى أتفق على أن الرجل يجب إطلاق سراحه ولكنني أقوم بهذا العمل على أسس تقنية ، فأنتى لست بحاجة إلى التخلي عن مذهب المنفعة مطلقاً كي أهتم بهذه الحالة .

X : ولكن وجهة نظرك معرضة لاحدى الاعتراضات المصيرية ، فانت تقول بأنه لا يمكن للمرء أن يتأكد من أن هذه الاخبار لن تتسرب ربما ذلك . ولكن لنفترض أن ذلك قد حدث في حالة معينة فهل يؤدي ذلك في الواقع إلى اختلاف ؟ ولنفترض أنك الشخص الوحيد الذى يعرف وأنتك تدمر الدليل الوحيد الموجود نظراً لأنك لن تتحدث أو تتكلم ، فبساطة ليست هناك فرصة بأن الأخبار ستسرب ، وذلك بأنلاف الناتج على الروح المعنوية للعامة إذ فهل من العوالب حجب المعلومات ؟ كما ترى ، أتى أؤيد أنه لو كان من الخطأ ألا نكشف الحقيقة عندما يكون هناك شك بأن

الآخرون قد يكتشفونها ، إذا من الخطأ بصورة مساوية إلا نبوح بها عندما لا يكون هناك أى أحد سيكتشف ذلك . وأنتم أيها النفعيون مشتركون في الخطأ المصيرى لجمعكم صواب أو خطأ فمثل يتوقف على عما إذا كان أداؤه سوف يتم نشره . وأنتى أرى أن ليس من الاخلاق فى شئ أن نهم بهذه المسألة ووكيل النيابة يجب أن يوضح بالحقيقة بصرف النظر عما إذا كان اخفاؤه للحقيقة سوف يتم معرفته .

Y : واسكن بالتأكد ألسنت أنت القائل بأن المرء لا يجب أن يخفى الحقيقة مطلقا ؟ حتى عندما يكون بلدك فى حرب مع العدو قد يعنى البوح بالحقائق للشعب بوحا بها أيضا إلى العدو ؟

X : بالطبع ، أنى لا أقول ذلك فلا تغير الموضوع . فأنتى أقول أنه لو كان من الخطأ أن تدين رجل برى ، وأيضاً من الخطأ بصورة مساوية أن يعلم الشعب أو لا يعلم بأن هذا خطأ .

فمعرفة الشعب سيكون لديها بالتأكيد نواتج سيئة ، ولكن ستكون الادانة خاطئة بأى حال حتى بدون مثل هذه النواتج السيئة ، ولذلك فأنت لا يمكنك القول أن نواتج الانهاام نواتج علنية لأن الادانة خاطئة . اعتقد انكم أيها النفعيون فى مآزق هنا . فعبارة « ولكن ليس هناك شخص سيعرف عن هذه الحقيقة بأى حال من الأحوال » هى عبارة ضرورية . فيجب أن تكون كذلك . فطرا لأنه يتم تقدير صواب فعل ( تبعا لك ) فى صورة نواتجه الكلية ، ونواتجه الكلية بالطبع تشمل على تأثيراته على الافعال الأخرى من نفس النوع ولن يكون هناك مثل هذه التأثيرات إذا تم الاحتفاظ بالفعل بسرية مطلقة .

٧ : أنتى أنكر ما نقوله ، فانه يبدو لى أن من الأسوء أن نخون ثقة  
علنية حيث قد تكون قدوة للآخرين أكثر من القيام بها سرأ حيث لا يمكن  
أن تكون لها تأثيرات سيئة على الآخرين .

٨ : فى الواقع أن الفعل الذى تم أداؤه سرأ ليس أقل خطأ من الفعل  
الذى تم أداؤه علانية .

وهنا ما يزال مثال من نوع مختلف . فنحن نعتبر أنه من واجبنا فى  
الديمقراطية أن ندلى بأصواتنا والقيام بهذا العمل بصورة حكيمة وذكية  
بقدر الامكان ، نظرا أننا لو صوتنا بحكمة ، عندئذ فقط يمكن أن تعمل  
الديمقراطية بنجاح . ولكن صوتى فى الانتخاب الوطنى هو فقط صوت من  
بين ملايين الاصوات ، ولكن غير محتمل تماما أن يكون لصوتى تأثير فى  
النتيجة ، ولن يؤثر غشلى فى التصويت على الناس المتخمين كثيرآ . إذا  
كان له تأثير على الاطلاق . فأ يمكن أن يحاول النفعى بهذا الاسلوب « لن  
يكون لصوتى أى تأثير على الاطلاق » على الأقل أقل بكثير جدا من  
الاشياء الأخرى التى يمكننى أن افعلها بدلا من هذا التصويت . وبناء على  
ذلك « لن أصوت » فكل مصوت مزعوم سوف يجادل بهذا الاسلوب  
بالضبط . والنتيجة هى ان احدا لن يقوم بالتصويت وسيتم بذلك تدمير  
كل العملية الديمقراطية إذا كان مؤثر الامثلة يتجه مطلقا فى الاتجاه السليم  
فهذه الأمثلة تشير إلى وجود بعض الافعال التى من الصواب اداؤها ، على  
الرغم من انها لن يكون لها تأثيرات جيدة بنفسها ( مثل حق الانتخاب ) وان  
هناك بعض الافعال من الخطأ اداؤها على الرغم من انها ستكون لها  
تأثيرات جيدة ( مثل التكتيم على الدليل ) . ولكن هذا الاستنتاج معارض

لمذهب المنفعة على حد فحوصنا له للأن « ولكنك » قد تعرض « أن روس  
يهتم بكل هذا ولقد قما بمناقشة هذا من قبل فحقيبي أن روس يحاول تحليل  
كل الموقف في شكل واجبات اولية . ففي المثال عن المسؤولية عن فرض  
القانون ، هناك واجب اولي في الاخلاص يتمثل في حلف اليمين والقسم بأن  
يراعي المرء القانون وينفذه وفي مثال تغيير درجة الطالب ، هناك واجب  
الاخلاص لمن ؟ حسنا .. اخلاص المرء لمهنته ولطلابه في التخرج من الكلية ،  
على اساس الانجاز والتفوق على الرغم من ان المدرس قد لا يكون اقم  
بصوره صحيحه على هذا » .

#### قاعدة مذهب المنفعة والاعتراض عليه

يتدرج كل فعل في الحياة الأخلاقية تحت قاعدة ما ، ونحن نحكم على  
صواب فعل او خطأ من خلال نتائج اعتناق القاعدة التي يتدرج تحتها الفعل.

وهكذا فوكيل النيابة يفعل خيراً أكثر في قضية معينة من خلال تكتمه  
على الدليل . ولكن لو لم يكن لهذه القضية نواتج على قضايا المستقبل نظراً  
لعدم اكتشاف أى فرد لذلك ، فما تزال السياسة العامة أو ممارسة القيام بمثل  
هذا النوع ممارسة سيئة جداً ، فهي تقتلع واحداً من قضايانا الأساسية لنظامنا  
القانوني وهي « يجب عدم ادانة الشخص البريء » .

وينطق نفس الشيء على مواقف أخرى ، فالعود التي تم لانفاق عليها  
والتي دفع رجل حياته ثمنها ، يجب الالتزام بها حتى إذا كان الشخص الذي  
أُتفق على هذا الوعد يمكن أن يخل به سراً وأعتقد أنه يمكن أن يؤدي التغيير  
في قيمته الذاتية من خلال الإحلال به . ونفس الشيء ينطبق على مثال اللطالِب

فربما يمكننى تحقيق خير أكبر، فى هذا المثال ، من خلال تغيير درجة الطالب .  
ولكن نواتج تغيير درجات الطالب لمثل هذه الأسباب ستكون سيئة جدا .

فى الواقع على خريج المدرسة أو موظف المستقبل حين يفقد وجود مبرر فى الاعتقاد بأن وصف التخرج للطالب ، لديه أى إشارة إلى الإنجاز الحقيقى بالعلم والمنهج . ويستعجب من إرتفاع الدرجات الناتجة عن العوامل الشخصية مثل الشفقة والحاجة ، والتوسلات الغير ضرورية من الطالب للمدرس .

وتنطبق نفس الاعتبارات أيضا على مثال التصويت: إذا كاق مستر سميت يمكن أن يبرر أن تصويته لن يكون له أدنى تأثير على نتائج الانتخابات فيمكن أيضا أن يمارس مستر جونز ومستر روبنستون نفس الأسلوب كما يمكن أن يمارسه كل فرد آخر والنتيجة هى أنه لن يقوم أحد بالتصويت وسوف يتولد عن ذلك آثار سيئة . فانه يعتبر من واجب الفرد أن يصوت ، ليس بسبب سوء نواتج المرء الذى لم يقم بأداء هذا العمل ، ولكن بسبب نواتج الممارسة العامة التى تعتبر سيئة جداً . وإذا وضنا ذلك فى لفة كانت ، فان مبدأ الفعل إذا تم تعميمه ، فسوف تتولد عنه نواتج سيئة . ولكن العمل الفردى لديك فى عدم تصويتك فى مناسبة محددة ، أو عدم قيام أى شخص آخر بالتصويت ، مادام أستمر الآخر فى التصويت ، غالباً مالا ينتج عنه نواتج سيئة

وهناك أمثلة كثيرة أخرى من نفس النوع ، فإذا كانت هناك أزمة نقص فى المياه ، فهناك لائحة تقول بأنه لا يجب إستعمال الماء فى الاستحمام كل يوم أو استعماله لرى الحدائق . فلن يكون هناك تقريباً نواتج سيئة إذا كنت أنا وحدى الذى ينخرق القاعدة .



ولكن إذا روى كل فرد مزارعه ونباتاته ، فلن يكون هناك ماء يكفي للشرب . فهذا الفعل يتم الحكم عليه بالخطأ ، ليس لأننى وحيدى الذى قت به ، ولكن بسبب كونه فعلا عاما .

عندما أسير على العشب الأخضر حيث هناك لافتة تقول : ممنوع السير على العشب الأخضر ، فلن نكون هناك تأثيرات سيئة . ولكن إذا قام كل فرد بهذا العمل فإن ذلك سيدمر ويتلف العشب الأخضر . فهناك بعض الأنواع من الأفعال لها تأثير طفيف أو ليس لها أى تأثير مطلقا على أى شخص ( أو شخصين أو ثلاثة ) يقوم بها ، ولكن لديها تأثيرات كبيرة جدا إذا قام كل فرد ( أو حتى عدد كبير ) بأدائها فقاعدة مذهب المنفعة تهتم أيضا بالمواقف المميزة فى مذهب المنفعة التقليدى . فكل المواقف التى سبق التعليق عليها ، بالتحديد ، ودرجة السرية التى يؤدى الفعل معها والتى تقرر بأن فعلى لن تكون لديه أى نواتج على أفعال المستقبل من نفس النوع ما دام أننى قت به سرآ ، فيبدو أنه غير ضرورى إلى حد ما ، ولا أخلاق ، فاذا كان هناك شىء خاطئ عندما يعلم الناس عنه ، فإنه له نفس مقدار الخطأ إذا تم أدائه سرآ .

وقاعدة مذهب المنفعة تحل هذه المشكلة . فاذا غيرت الدرجة للطلاب سرا ، فإن فعلى خاطئ . ولا تقل لأى فرد كيفلى أن أعرف كم عدد المدرسين الآخرين الذين يغيرون درجات طلابهم بدون أن يقولوا ذلك لأحد . فهى نتيجة للممارسة سيئة وليست نتيجة فعلى الفردى .. نتيجة هذا الفعل سيئة سواء تم أداء الفعل فى السر أو العلانية . فنتيجة ممارسة تغيير الدرجات سرا لها نفس مقدار سوء النتائج التى تم أدائها جهرا وسيكون لهذا الفعل السرى أو الجهرى تأثيرا سيئا على الانجاز والنجاح العقلى للطلاب . فى الحقيقة فإن تغيير الدرجات التى تم

أدائها سرا؟ أى بطريقة ما أسوأ، نظرا لأن موظفوا المستقبل لن يعرفوا .  
 بما أنهم يجب عليهم بالتأكيد المعرفة من خلال تقييم موظفينهم في المستقبل ، لن  
 يعرفوا أن درجاتهم لم تكن قائمة على الإنجاز ولكن على عوامل أخرى مثل  
 الفقر وتحمل العمل المفرط والجاذبية الاجتماعية .

إن قاعدة مذاهب المنفعة هي إصلاح وتقويم وتعديل لمذهب المنفعة عند مل  
 وبنشام . وغالبا ما يطلق عليها مذاهب المنفعة القائمة على الفعل .

والواقع أن مل لم يقم مطلقا بأجراء أى تمييز بين مذهب المنفعة القائم على  
 العمل وبين قاعدة مذاهب المنفعة . ولقد كانت عقيدته تفسر دائما على أنها  
 مذهب المنفعة القائم على العمل . وهذا التفسير مأخوذ من مور من خلال وصفه  
 السيق جدا لمذهب المنفعة القائم على العمل ، فى الفصل الاول والثانى من علم  
 الاخلاق عنده . وعلى كل هناك بعض من أمثلة مل ليس لها علاقة بالافعال  
 الفردية ولكن تتعلق بالقواعد والمبادئ العامة للسلوك . فكلا من مل وبنشام  
 كانا كلاما مشرمان مهتمان بإصلاح وتعديل قوانين إنجلترا إلى قوانين أكبر  
 توافق المبدأ النفعي . وإلى حد أن مل كان مهتما فى تقديم معيار للحكم على  
 قواعد السلوك أكثر من تقديمه لافعال فردية .

ينبغى أن يقال الكثير قبل أن تصبح الطبيعة الكاملة لنظرية القاعدة النفعية  
 واضحة . ولكى نفهمها بصورة أفضل ، سوف نعرض بعضا من الأسئلة  
 الممكنة والتعليقات والأعترضات التى يمكن وضعها للنظرية التى قررناها  
 حتى الآن : -

١ - ألا يمكن أن تنشأ نفس المشكلة التى ناقشناها فيما يتعلق بكانت ، وهى  
 مشكلة ما الذى يجب أن نعممه بالضبط وبدقة ؟ فيمكن وضع كل فعل فى

داخل تنوعه كبيرة من رتب الأفعال ، كما فرض معطالعنا الحال ، ويمكن وضع كل فعل تحت قواعد عامة كثيرة مختلفة . فأى قاعدة من بين هذه التنوع أو التشكيلة الكبيرة يحب علينا أختبرها ؟ يمكننا إثارة مشكلتنا من خلال وسيلة الحوار الخيالي بالرجوع إلى علم الأخلاق عند كانت وربطه بقاعدة مذهب المنفعة .

A - مها يمكن أن يقال بصدد علم الأخلاق عند كانت بصفة عامة فإن هناك مبدأ واحدا ذو أهمية جهرية في علم الأخلاق . وهو مبدأ القدرة على العمومية أو التعميم . فإذا كان هناك فعل صائب بصددى يجب على عمله ، فسيكون من الصواب أن تؤديه كل الكائنات البشرية العاقلة . ولو كان خاطئا بالنسبة إليهم ، فسيكون من الخطأ على أدائه أيضا .

B - فإذا كان هذا المبدأ يعنى ببساطة أنه لا يجب على أى فرد أن يجعل نفسه إستثناء لصالحه الخاص . فإن المبدأ به . لذا بعد صادقا وهاما من الناحية السيكلوجية ، بالنظر إلى حقيقة أن الناس يقومون بعمل إستثناءات لصالحهم الخاص بصورة مستمرة . ولكن كما يتبين ، فأنتى لأفهمك فى اتفاقك وموافقتك على مبدأ كانت . فهل تقصد أنه إذا كان من الخطأ على سميت أن يحصل على الطلاق ، فإنه من الخطأ أيضا على جونس القيام بهذا العدل ؟ ولكن ليس الأمر كذلك بهذه الصورة . فقد يكون سميت غير متوافق مع زوجته بصورة ميئوس منها ، وقد يكونان مختلفان تماما مع بعضها فى حين أنه يمكن مصالحة جونس مع زوجته ( من خلال شىء من المجهود المتبادل ) وسيكون الطلاق خطأ فى هذه الحالة . فيجب الحكم على كل حالة على أساس سماتها الخاصة .

A - إن المبدأ لا يعنى أنه إذا كان من الصواب لشخص ما A ، القيام بعمل ، فإنه بناء على ذلك من الصواب لـ B و C القيام بهذا العمل أيضا .

ولكن هذا المبدأ يعنى أنه إذا كان من الصواب لشخص ما القيام بهذا العمل ، فإن من الصواب لأى شخص يواجه نفس هذه الظروف أداء هذا العمل . وليست ظروف جونى تشبه ظروف سميت ، فسميت وزوجته سيكونان أفضل حالا إذا كانا منفصلان بينما جونى وزوجته سيكونان أفضل حالا إذا كانا معاً .

B - إنى أفهم ذلك ، ولكن ماذا تعنى بقولك «نفس الظروف» ؟ هل تقصد بها نفس الظروف المشابهة .

A - أعتقد أننى يجب أن أعنى بالضبط نفس الظروف ، نظراً لأنه إن لم تكن الظروف متشابهة تماماً ، فهذا الاختلاف الطفيف قد يجعل الاختلاف كبيراً بين الفعل الصائب (الذى قام به سميت) وبين الفعل الخاطئ . (الذى قام به جونى) فمثلاً ، إذا لم يكن هناك أطفال فى حالة سميت ، بينما هناك أطفال فى حالة جونى ، فهذه الحقيقة تؤدي إلى اختلاف A عن B .

B - أنت على حق . ولكن ينبغى أن أحثك على السير قدماً . فقد يكون هناك رجلان تمر بهما نفس الظروف الخارجية ولكن بسبب موقفهما الداخلى ، فإس يكون صائباً لأحدهما ، سيكون خاطئاً بالنسبة للآخر . فقد تكون لدى جونى القدرة على الصبر والحياد وتقمهم المشكلات بصورة عاقلة ، وقد لا تكون لدى سميت هذه القدرة ، وهنا إختلاف ضرورى بينها ، على الرغم من أنه ليس هناك إختلاف فى ظروفها الخارجية . أو أن سميت بعد أن يعمل إلى نقطة معينة من الإرهاق ، سيفعل الصواب عندما يذهب للاستحمام بعد بغصة أيام قليلة ،

فهذا سينمته ويربمه إلى حد لا يستطيعه أى شىء آخر . ولكن جونى يكره  
العبيد فهو يرهقه ، ويشعره ويضايقه ، ولذلك حتى لو كان متعبا بصورة مساوية  
ويشعر بالمسئولية بصورة مساوية ، فلا تنصحه بالذهاب إلى العبيد .

وفى ضوء أمثلة مثل هذه ، ترى إن الاختلاف قد يرجع الى الظروف  
الشخصية الداخلية .

A - إننى أسلم بذلك ، ولكن ماذا بعد ذلك ؟

B - ولكن المبدأ الذى تسلم به ، والقائل بالتعميم أصبح مابثا بلا جدوى ،  
نظرا لأنه لا يوجد فردان متشابهان تمام التشابه . ولو كان سميت فى نفس  
الظروف بالضبط مثل جونى بما فى ذلك كل سمات شخصيته و غرائب أطواره  
و خلاياخه . فسيحول إلى جونى .

فأنت لا يمكنك كما ترى أن تطبق مذهب العمومية عندك ان هذا المذهب  
لا يمكن تطبيقه إلا على فردين هافرد واحد ، وهذا أمر متناقض وغير موجود .  
ولذلك مرة أخرى ، لا يمكن تطبيق القاعدة .

A - أننى أهمهم نقطتك . ولكننى لأعتقد أننى بحاجة أن أساير استنتاجك  
فسميت وجونى يجب أن يفهم نفس الشىء ، فقط لو كانت ظروفها أو  
مواقفها متشابهة « فى جوانب ضرورية » معينة . فحقيقه أن جونى يرتدى  
قبصا أبيض وسميت يرتدى قبصا أزرق ، فهذا اختلاف فى الظروف . ولكن  
بالتأكيد اختلاف غير ضرورى وهو اختلاف يمكن تجاهله لأغراض أخلاقية .  
ولكن حقيقة عدم توافق سميت وزوجته إنماليا ، فى حين أن جونى وزوجته  
يمكنهما التوافق هى حقيقة ضرورية من الناحية الأخلاقية .

B - من المحتمل، ولكن كيف سنحدد الاختلافات الضرورية، والاختلافات الغير ضرورية ؟

إن كانت لم يحل مطلقاً مثل هذه المشكلة . وهو حين ميز بين الضروري والغير ضروري من الأفعال الأخلاقية لم يبين سبب ذلك ولم يبرره لكن القاعدة المنطعية يمكن أن تبين ذلك ، فنفترض أن رجلاً أحمر الشعر بين واحدة وسنطه على خده لا يمكن يكذب يوم الثلاثاء . فما القاعدة التي نستقها من هذا الحادث ؟ ألا يجب على الناس ذوات الشعر الأحمر قول الكذب ؟ وألا يجب على الناس الكذب يوم الثلاثاء ؟ ألا يجب على الناس ذات السنط على خدودهم ووجناتهم ألا أن يكذبوا يوم الثلاثاء ؟ إن هذه القواعد عابثة وسخيفة ، لأنه يبدو من الواضح سواء أكان يوم الثلاثاء أو لم يكن ، وسواء كانت لدى الرجل سنطه على خده أم لا ، فهذا ليس له أية علاقة على الإطلاق بأى شيء مهما كان نوعه فيما يتعلق بصواب فعله .

فهذه الظروف « غير ضرورية » ولكن المشكلة هي .. كيف سنحدد عدم الضرورة هذه ؟ وما المعيار الذى سنستخدمه فى ذلك ؟

فالمعيار الذى حاولنا تطبيقه فى مناقشتنا لكانت هو جعل القاعدة أكثر « تحديداً » . فبدلاً من قولنا « هذه كذبة ولذلك فهى خطأ » مثلاً فعل كانت ، فلقد جعلناها نحن أكثر تحديداً وقلنا « هذه كذبة قيلت لإنقاذ حياة ولذلك فهى صائبة » . يمكننا جعل القاعدة أكثر تحديداً من خلال إدخالنا ظروفنا أكثر دقة من قولنا أن الكذبة قيلت لإنقاذ حياة . ولكن الآن ، فإنه يبدو أن استخدام التحديد الأكبر لن يجدى معونة دائماً فبدلاً من قولنا

« لا تنقل الكذب » ، إفترض أنا بقول « لا تنقل الكذب أيام الثلاثاء » ، فالعبارة الثانية بالتأكيد أكثر تحديداً ودقة من العبارة الأولى . ولكن هل هذه قاعدة أفضل ؟ فأنه يبدو من الواضح أنها ليست كذلك ، لأن قول الكذب يوم الثلاثاء في الحقيقة غير ضرورى كلية فلماذا ؟؟ . لأنه والكلام للقاعدة النفعية . ليس هناك إختلاف بين تأثيرات الأكاذيب التى تقال أيام الثلاثاء وتأثيرات الأكاذيب التى تقال فى أى يوم آخر . وهذه ببساطة حقيقة تجريبية . وبسبب هذه الحقيقة التجريبية فإن ذكر يوم الثلاثاء غير ضرورى . فلو كانت الأكاذيب التى تقال أيام الثلاثاء دائماً ذات نواتج صالحة ، والأكاذيب التى تقال فى أيام أخرى أكاذيب مدمرة ، عندئذ فالكذبة التى تقال يوم الثلاثاء ستكون كذبة ضرورية فى التقدير الأخلاقى ، للفعل . ولكن هذا ليس حقيقياً فى الواقع ، وهكذا فليس هناك ميزة فى تحديد رتبة فرعية أو ثانوية فى الأكاذيب « تلك الأكاذيب التى تقال أيام الثلاثاء » . ويصدق نفس الشيء على الأكاذيب التى يقولها الناس ذوات الشعر الأحمر والأكاذيب التى يقولها الأشخاص ذوى السنط على وجنتهم .

ويمكن جعل رتبة الأكاذيب أكثر تحديداً ، وهذه ليست مشكلة ، ولكن لا يمكن جعلها محددة بصورة ضرورية أكثر . على الأقل ليس فى إتجاه أيام الثلاثاء والشعر الحمراء . (وعلى كل يمكن جعل الرتبة محددة بصورة ضرورية أكثر ، بالنظر إلى جوانب أخرى معينة من المواقف ، عما إذا كانت الكذبة قيلت لتوليد نتيجة صالحة كان لا يمكن توليدها بالعكس ) .

والآن تأمل المثال . « لا يجب أن تستخدم العنف الجسدى فى أى شكل له ضد أى كائن بشرى آخر . نظراً لأنه لو إمتنع كل واحد عن إستخدام

العنف فسوف يتواجد لدينا عالم بلا حرب « وهما لك جوانب من هذا المسال  
لا يمكن أن تناقشها الآن .

ولكن إهتمامنا الحالي بها كالاتي : يمكننا تقسيم العنف إلى أنماط أكثر  
تحديداً مثل العنف بدون الإستنزاز ، والعنف للدفاع عن النفس وضد هجوم  
شخص آخر عليك ، والعنف الذي يستخدمه رجل الشرطة في القبض على الخارج  
على القانون ، والعنف الذي يستخدمه سكير إستجابة لإساءة وهمة . فتأثيرات  
مثل هذه الرتب الثانوية أو الدرعية من العنف تختلف اختلافا كبيرا في  
تأثيراتها على المجتمع . فالعنف الذي يستخدمه رجل الشرطة في القبض على  
خارج على القانون ( على الأقل تحت بعض الظروف ) والعنف المستخدم في  
منع قاتل على وشك أن يقتلك ، كل هذه الأنماط من الأفعال لها تأثيرات جيدة  
ولكن العنف الغير مستر للشخص العدواني أو السكير لها تأثيرات سيئة ،  
ونظراً لأن هذه الرتب الثانوية لديهم تأثيرات مختلفة ، فلهذا السبب من  
الضروري وضعها في الاعتبار . وفي الواقع ، من الضروري أن نقوم بهذا العمل .  
فالشخص الهادئ الذي يدين كل أعمال العنف غالباً لا يرغب في أن يدين رجل  
الشرطة الذي يستخدم العنف أو يستخدم وسائل عنيفة لمنع رجل مجنون مسلح  
من قتل « دسنة » من الناس . وعلى أي حال ، فتأثيرات إثنين من الرتب  
الثانوية للأفعال تختلف اختلافا شاسعاً . وسيقول النفعي المتبع القاعدة ، أنه  
من المهم بموجب ذلك ، أن نضعها في الاعتبار ونقسمها إلى رتب عامة من  
الأفعال العنيفة ، إلى رتب أكثر تحديداً . ونفحص على حدة تأثيرات كل فرد  
حتى نكون قد وصلنا إلى رتب ثانوية لا يمكن صنعها بصورة ضرورية  
أكثر تحديداً .



فكيف ستكون أكثر تحديداً ؟ ألن ننزل إلى مستوى ، أفعال العنف لمنع الاعتداء الذى وقع يوم الثلاثاء ١١٣٠ صباحاً فى طقس حار ، والرتب الثانوية من هذا النوع ؟ أليست هذه الأفعال مرة أخرى غير ضرورية ، ولقد تم تقديم السبب من قبل : فأفعال العنف التى تم أداؤها أيام الثلاثاء أو فى ١١٣٠ صباحاً ، أو قام بأداؤها ناس ذوى لحيه زرقاء ليست مختلفة فى تأثيرها عن أفعال العنف لمنع الاعتداء الذى وقع فى ظروف تختلف عن هذه الظروف . ولهذا السبب ، فهذه الظروف على الرغم من أنها أكثر تحديداً ليست أكثر تحديداً بصورة ضرورية عندما تختلف نواتج هذه الرتب عن الأفعال الأكثر تحديداً عن نواتج الرتبة الأكثر عموماً ، فان هذه الرتب المحددة هى التى يجب أخذها فى الاعتبار ، ولكن عندما لا تختلف نواتج الرتب المحددة عن تلك للرتب الأكثر عموماً ، كلما كان التحديد الأكبر غير ضرورى ويمكن تجاهله . فالقاعدة إذن هى : يجب أن نأخذ فى الاعتبار نواتج الأداء العام لرتب معينة من الأفعال فقط ، إذا لم تحتوى الرتبة فى داخلها على أية رتب فرعية ، تلك النواتج التى تخص الممارسة العامة التى ستكون فيها تلك النواتج إما أفضل أو أسوأ من نواتج الرتبة نفسها .

دعنا نأخذ مثالا فعليا عن كيفية تطبيق هذه القاعدة ، فلقد اتخذ كتاب كتيرون بما فى ذلك كانت مبدأ « لا تقتل » على أنه لا يسمح بوجود أى استثناءات . ولكن كما رأينا نوا ، يمكن جعل هذه المبادئ محددة بصورة أكثر ضرورة فالقتل من أجل المتعة شئ ، والقتل للدفاع عن النفس شئ آخر ولنفترض إذا أننا حاول الوصول إلى قاعدة عامة نقيم على أساسها أفعالنا بهذا الحجم .

فسنحـاول الوصول إلى تلك القاعدة العامة حيث سيؤدي إتباعها إلى أفضل النتائج وعلاوة على ذلك ، لو لم يقاوم أحد المعتدون ، فإنهم يتحولون إلى خنازير ويقومون بعمليات القتل والإغتصاب والسلب والنهب . وبناءً على ذلك ، فقاعدة « لا تقتل إلا في حالة دفاعك عن نفسك » ( على الرغم من أننا قد نحسن هذه القاعدة أيضاً ) ستكون قاعدة أفضل من القاعدة القائلة « لا تقتل مطلقاً » ولكن قاعدة « لا تقتل إلا إذا شُهرت بجوع نحو الضحية » ستكون قاعدة سيئة ، لأن اعتناق مثل هذه القاعدة لن ينتج عنه سوى القتل الطائش الذي لن ينتهى .

يعرف أغلب الناس إلى حد كبير هذا التعقيد فقليل جداً من الناس سيقبل القاعدة ضد القتل بدون المواصفات فهما كُنت مقادير الوعظ واستحضار قاعدة « لا تقتل » في موقف يحدث أن تلائمهم بعضها فهم ان يقوموا بالترصية على اعتناق مثل هذه القاعدة في كل الظروف . فعندما يدافع شخص عن نفسه ضد قاتل مسلح سيتفق كل فرد تقريباً على أن القتل مسموح . على الرغم من أنه قد لا يعرف صياغة أية نظرية تمنع منها مثل هذه الاستثناءات كنتائج منطقي . فقاعدتنا العملية ضد القتل تحتوي في داخلها ( وغالبا ما لا يتم تقريرها صراحة ) رتباً معينة من الاستثناءات « لا تقتل إلا في حالة الدفاع عن النفس » ( في الحرب ضد دولة معتدية ) في ( تنفيذ حكم المحلف الذي يوصى بعقوبة الإعدام ) . فهذه ستكون قواعد أفضل بكثير عند الحكم على نواتجها ، أفضل من أى قواعد بسيطة ذات أسلوب واحد بصدد هذا الموضوع . يمكن أن يجادل المرء بطبيعة الحال بصدد رتب هذه الأفعال في صالحتها وضدها ، ولكن مثل هذه المجادلات سوف تكون محاولات تجريبية

ترتكز أو لا تركز على إدخال مثل هذه الرتب للاستثناءات في داخل القاعدة وسوف يضاف إليها باستمرار ما يحسنها ، وبهذا تبقى القاعدة مفتوحة دائماً وخاضعة دائماً لتصنيف آخر إذا كان إضافة مثل هذا التصنيف سيعمل على تحسين القاعدة .

وهذه التصنيفات ليست بدقة استثناءات فتبعاً لوجهة نظر مذهب المنفعة ، فان القاعدة عند تقريرها كاملة ، فانها لا تسمح بأي استثناءات . ولكن مادة ما يكون هنالك رتب كثيرة من الاستثناءات مبنية داخل القاعدة ، فالقاعدة البسيطة تحول إلى قاعدة معقدة من خلال التصنيف أو التأهيل أو الاستثناء .

وهكذا ، لو قتل فرد فرداً آخر للدفاع عن النفس فان هذا الفعل لا يعد خاطئاً وقد لا يجعله إستثناء من القاعدة ، ولكنه فعل يندرج تحت القاعدة ، تلك القاعدة التي تشتمل الدفاع عن النفس كواحد من رتب الأفعال المسموح بها .

وبالمثل ، إذا كان شخص يتنزه في منطقة ممنوعة ولا يحكم عليه القاضي بدفع غرامة لذلك ، لأنه طبيب يلبي نداء مهنياً ، فالقاضي هنا لا يطبق أى عقاباً لهذا الطبيب . فهو لا يجعل الطبيب استثناءاً من القاعدة ، ولكن إلى حد ما فان القاعدة تشتمل ( على الرغم من أنها قد لا تكون مدونة بالاسود والأبيض ) في داخلها هذه الرتبة المتعارف عليها من الاستثناءات ( أو بصورة دقيقة أكثر ) تحتوى القاعدة داخل نفسها على مرجع أو إشارة إلى مثل هذا النوع من المواقف ولذلك فعمل القاضي في تبرئته الطبيب له نفس تقدير القاعدة ( وليس إستثناءها ) .

ومن ناحية أخرى فقاعدة ( لا تخل بوعد الا (١) مرغماً للغاية (٢) وإلّا عند تمتيتك لمقدار كبير من الخير ) غامضة إلى حد ما ولكنها على الأقل أفضل بكثير من القاعدة البسيطة القائلة « لا تخل بالوعود مطلقاً » ومن ناحية

أخرى : القاعدة القائلة « لا تخل بوعد إلا إذا لم يكن هناك شخص يعلم عنه » فهي قاعدة سيئة . فهناك مواقف كثيرة يستلزم الالتزام بالوعد فيها أمراً هاماً في السر كما هو في العلن .

ليس هناك أي نفعي قاعدي سيؤيد القاعدة القائلة : « لا تخل بوعد قط » أو « لا تقتل النفس الانسانية » . فاتباع مثل هذه القواعد الصارمة والقواعد الغير مؤهلة لن ينتج عنه بالنتيجة أفضل النواتج فمثلاً تقتل هتلر لابد أنه كانت له نواتج أفضل من الإبقاء على حياته . ونظراً لأن مثل هذه القواعد البسيطة لن يتم إدماجها مطلقاً في علم أخلاق القاعدة النفعية كي نبدأ بها فلن يكون هناك تعارض بين هذه القواعد . فالقاعدة النفعية ستكون في الشكل والصيغة الآتية فيما يتعلق بقتل النفس البشرية « لا تقتل النفس البشرية إلا في ظروف أعطت A ، B ، C » وتلك الظروف ستكون هي الظروف التي تولد عنها أفضل النواتج من خلال قتل النفس البشرية وينطبق نفس الشيء على الإخلال بالوعد وهكذا فعندما يتم إستيعاب هذه القواعد المقصودة لن يكون هناك تعارض .

وعلى كل إذا كان هناك تعارض بين القواعد فلا بد أن يكون هناك قاعدة ذات نظام ثاني كي نخبرنا عن القاعدة ذات الدرجة الأولى التي يجب إتخاذها من بين تلك الحالات المتعارضة .

نعم أن أخلاق المنفعة القاعدية سيكون كاملاً لتغطية كل موقف قد ينشأ ولكن مرة أخرى نادراً ما يكون نظام هذه القاعدة الثانية سهلاً فلن يقول « في حالات التعارض بين الحفاظ على الحياة والالتزام بوعد دائماً إحفظ الحياة لأنه قد نكون هناك دائماً أنواع من الحالات لن تولد هذه السياسة أفضل النواتج

الرئيس الذي وعد بشيء ما اكل الدولة أو الذي وقع معاهدة مع دولة أخرى  
يتمتع على الالتزام بهذه المعاهدة وبناء سياستها الوطنية على أساس هذه المعاهدة  
أن تقدم لها ببساطة الذميمة التالية :

« دائماً أخل بكلمتك أفضل من فقدان روح إنسانية في حالات التعارض »  
في حالات من هذا النوع غالباً ما ينتج عن الالتزام بالوعد أفضل النتائج على  
الرغم من أنه لا بد في هذه حالة تقريره تجريبياً فلا بد لنا أن نمر بفحص  
تجريبي مفصل لاكتشاف أي قاعدة بين كل القواعد قد نعتقها بصدد هذه  
المسألة ولا بد أن ينتج عنها أفضل النتائج لو تم إعتناقها .

حسناً لماذا لا نجعل الأمور بسيطة ونقول « التزم بوعده دائماً إلا في حالة  
الإخلال بها فهذا سيتولد عنه أقصى مقدار من الخير » وإحفظ دائماً الحياة  
الإنسانية باستثناء إذا كانت قتلها سيتولد عنه أقصى مقدار من الخير . بمعنى  
آخر « في كل حالة ، قم بعمل ما يولد النتائج » فلماذا لا نجعل هذه قاعدة  
القواعد ؟ وإذا قمنا بهذا العمل فأننا سنشرك معنا مذهب المنفعة القائم على العمل  
ولكن لم لا ؟ فهل هناك شيء أكثر وضوحاً في علم الأخلاق من أننا يجب أن  
نحاول دائماً توليد أقصى قدر ممكن من الخير .

فإذا نفى متبع القاعدة « ليس كذلك إذا كانت القاعدة تعني أننا يجب دائماً  
أداء الفعل الفردي الذي سيولد أقصى خير ممكن فينبغي علينا أن نفرق بوضوح  
بين القواعد وبين الأفعال فعندما نقول « إعتنق القاعدة التي سينتج عنها أفضل  
النتائج » فإن ذلك يختلف عن القول « قم بعمل الفعل الذي سيتولد عنه أفضل  
النتائج » الأولى قاعدة عامة والثانية أفعال فردية . تقول العبارة الثانية إفعال  
أقصى مقدار من الخير دائماً » وهذه عبارة مبهجة وبها لبس فيمكنها أن تعني

الموقف الأول والثاني مما يوحى النفعي باستعمال العبارة السابقة مفضلة على اللاحقة نظراً لأنه إذا قام كل فرد بأداء أفعال التي (لو أخذت فردى) فإنها ستولد أفضل النواتج ، فلن تكون النتيجة في كل حاله سياسة عامة تتأدى بنا إلى أفضل النواتج : فمثلاً عدم تصويقي ولكن قيامي بعمل شيء ما آخر بدلا من ذلك قد يولد نواتج أفضل من تصويقي (فقد لا يكون لتصويقي تأثير على الإطلاق) وعدم تصويتك سيؤدي إلى نفس التأثير وهكذا الحال على كل فرد وكذلك تصويت أغلب الناس الآخرين ولكن هذه النتائج ستكون سيئة ولكن لو أن كل فرد تبنى سياسة عدم التصويت فلن يصوت أى شخص. معنى آخر فقاعدة « قم بالتصويت باستثناء المواقف التي يؤدي فيها عدم التصويت إلى خير أفضل وأكثر » فهي قاعدة لو تم إتباعها لن يتولد عنها أفضل النواتج .

مثال آخر فقاعدة : « لا تقتل إلا حينما يتولد عن هذا القتل أقصى مقدار للخير ، والتي يقبلها النفعي العملي قاعدة ليست كما يقول النفعي القاعدي جيده مثل القاعدة التي تقول « لا تقتل إلا في حالة الدفاع عن النفس » (والرتب الأخرى للأفعال التي ناقشناها من قبل) بمعنى أن القاعدة التي تحرم القتل سوى تحت ضغط أنواع معينة من الظروف المحددة مسبقاً ستؤدي إلى خير أفضل لو تم إتباعها أكثر للقاعدة التي تمنع بلا إستثناء عندما يكون هذا الإمتناع غير منتج لخير أكثر ، فالقاعدة السابقة أفضل ليس بسبب أن الناس يعتقدون بأن ما يريدونه سيولد أقصى مقدار للخير من موقف معين (على الرغم من أهمية ذلك جدا) ولكن أيضاً لأنه عندما تكون هناك معايير معينة من رتب الإستثناءات مبنية داخل القاعدة فسيكون هناك تنبؤ أكبر بنتائج مثل هذه الأفعال المجرم

سيعرف ماذا سيحدث له عند القاء القبض عليه فإذا كان القانون يقول إن القتل محرم باستثناء ما يؤدي منه إلى أقصى مقدار من الخير فماذا يمكنك أن تتوقع؟ وكل قاتل مزعوم سيعتقد إنه أنتج قدرا كبيرا من الخير في موقفه المعين فهل أنت كضحية؟ إن كل مجرم سيعتقد إنه سيتم تبرئته حتى لو تم القبض عليه وكل ضحية (أو أي ضحية محتملة) سيخاف أن يكون الأمر كذلك فائتارة وجود قاعدة مثل هذه سيكون أسوأ بكثير من آثار وجود قاعدة عامة تحرم التمثل من خلال رتب معينة من المواصفات والتأهيلات المبينة داخل القاعدة.

إذ كما يبدو هناك إختلاف كبير بين مذهب المنفعة القاعدى وبين مذهب المنفعة القائم على الفعل.

دعنا نضرب بعض أمثلة قليلة ونرى كيفية تأثير هذا الإختلاف :-

A - شخص مريض بمرض ما يجعل منظره قبيحا وصورة وجهه تسبب نفورا شديدا للآخرين إلى حد أن عدم ظهور مثل هذه السمة عند النظر إليه تفوق بكثير اللذة التى سيحصل عليها فى الشهور القليلة الباقية له فى الحياة، وبناء على هذا يقرر بعض الناس قتله، ولنفترض أن هذا الفعل لن يكون له تأثير على أفعال المستقبل لأنهم سيفتالوته سرا ولن يحبط أحدا بذلك وافترض إذا أردت ذلك أن القتلة سيتعاطون حقارا يجعلهم يحسون هذا المشهد من ذاكرتهم كلية ومع ذلك أليس الفعل خاطئا؟ لماذا؟ ليس لأن النفعى القاعدى يرى أن الفعل لن يولد خيرا أكثر فى قيمته الذاتية فى هذه الحالة ولكن بسبب ان مثل هذه القاعدة (نلك القاعدة التى تبيح هذا النمط من الفعل) لا يمكن الدفاع عنها فى الواقع لو كانت مثل هذه القاعدة فعالة لكان لها تأثيرات وآثار مريئة على المجتمع.

B - إذا لم تدفع المال المدين به لرجل غنى ولكن تعطيه لرجل فقير لانه لا تدبر له بأى مبلغ من المال فانك قد تفعل خيرا كثيرا بذلك : فالرجل الغنى لن يفقد المال مطلقا والرجل الفقير يعوزه هذا المال بشدة ويمكننا إستعداد التأثير على أفعال المستقبل ( العامل السببي ) بتحديدنا أنه لن يعلم أحد بذلك مطلقا . ومع ذلك ، فهل سيكون من الصواب لك أن تعطى الفقير المال إذا كان يعنى ففعلك عدم دفع هذا المال للرجل الغنى ؟ قد يجيب البعض بنعم ولكن هل لديهم نفس الدرجة من التأكد بأن مثل هذا الفعل سيكون صائبا بنفس مقدار تأكدهم بأن هذا العمل سيتولد عنه أقصى مقدار للخير ؟ فمثل هذه القاعدة القائلة يجب أن تعطى المال عندما يعوزه الشخص أفضل من أن تعطيه أو ترده إلى الشخص الدائن ( الغنى ) سوف تقلب كل سياسات التسليف والاقتراض التى يتوقف عليها كثير من اقتصادنا رأسا على عقب .

C - لنفترض انك قررت أن تتفاضى عن القانون بعد أن قت بقيادة سيارتك فى أثناء إضاءة الإشارة الحمراء من خلال تقديرك للضابط الذى أمسك بك رشوة بدلا من دفعك الغرامة التى تنص عليها محكمة المرور فقد تكون الرشوة فى هذه الحالة الخاصة لها خير أكثر ، فرجل الشرطة يعوزه هذا المال أكثر مما تعوزه الدولة ولن تكون أنت بحاجة إلى اضاءة نصف يوم من العمل من أجل المثل أمام المحكمة ، والمبلغ المطلوب ضئيل جدا إلى حد أن الدولة لن تفقده ، ومع ذلك يحاول صاحب المذهب القاعدى أن يقرر بأنه ليس من الصواب على الضابط أن يرتشى لأنه لا يمكن تبرير الممارسة العامة للرشوة من خلال المعيار النفعى فهى ستدمر فى الواقع نسق القانون .

D - وينطبق نفس الشيء على الغش فى ضريبة الدخل فقد تجادل وتقول :



« إنني بحاجة ماسة إلى هذا المال ، فالمبلغ ضئيل جدا بالمقارنة بالمبالغ الضخمة الموجودة في خزانة الحكومة ، وأن الحكومة لن تحسر شيئا بفقدانها لهذا الضئيل » . فقد يكون كل هذا حقيقيا ، فأنت يمكنك أن تستفيد كثيرا جدا بمالك أفضل من دفعه إلى الحكومة على الأقرى مادام الآخرون يسهمون بانفع ضرائبهم لتسويل البناء الحكومي ولكن لا نكده هذه القاعضة تجمد من يديها نظرا لأنه من الواضح اننا يعوزنا المال من أجل المرافق العامة والنفاع .. إلخ . وهكذا فيقول صاحب مذهب المنفعة القاعدى من الخطأ القيام بذلك على الرغم من إيداع مالك في مشروع جيد .

E - هناك إختلاف أخلاقى بين قتل روح إنسانية بصورة إيجابية وبين إباحك بصورة سلبية لشخص ما للتضحية بحياته طوما في مواجهة العوز الشديد ( قارن بين واجب الكرم عند روس وبين عدم إيذاء الآخرين ) . فعلى الأقل في أمثلة كثيرة ستكون الآثار متشابهة من الناحية العملية فالرجل ميت في كلتى الحالتين وقد لا يعلم أحد عن ذلك شيئا ، وقد يحدث تأثيرات جيدة لموته ومع ذلك يشعر الكثيرون أن الفعل الأول فعل خاطئ وليس بالضرورة أن يكون الفعل الثانى خاطئا . ومن الخطأ على طيب يجرى تجارب على جرائم مرضى أن يجبرك على التضحية بحياتك من أجل التقدم الطبى في حين أنه ليس من الخطأ عليه قبول تضحيتك إذا عرضتها عن طيب خاطر ، فالفعل الفردى في إجبارك قد تكون له آثار جيدة ، فعندما تنظر إلى الخير الذى سينتج عنه فلماذا « اذن يعتبر هذا الفعل خاطئا » بسبب أن القاعدة التى تسمح بهذا الإجبار الذى يضطر إليه الناس سيكون لديه آثار سيئة للغاية ( مرة أخرى هذا لا يعنى انا نقول بعدم وجود ظروف يمكن تحت ضغطها أن يقتل

فرد النفس الانسانية فهذا ما يحدث باستمرار في الحرب ) .

ولكن قد يسأل المرأ « ألم يتم الاهتمام بمذهب المنفعة القائم على العدل من قبل بكل أو أغلب هذه الأشياء من خلال اشتماله على نواتج فعل وتأثيره على الأفعال المستقبلية من نفس النوع » ؟ وهكذا فكل مثال يتم الاخلال فيه بوعده يميل إلى إضعاف الثقة في الوعود ( في الواحد وكذلك في الآخرين الذين يعلمون بأنه تم الاخلال بالوعد ) وهذه النتيجة السيئة للاخلال بالوعد يجوز أن تفوق كل النواتج الصالحة الأخرى للاخلال بهذا الوعد المعين فاعتقال رئيس غير كفء وهكذا يتسببون في إحلال نائب رئيس جمهورية محله قد تكون له أفضل النتائج من هذا المثال ويولد خيرا كثيرا ولكن ما يزال هذا الفعل خاطئا لأنه سيضع قاعدة سيئة سيقوم على أساسها بعض الأفراد فيما بعد باغتيال الرئيس اللاحق وهكذا يحصل محله تلقائيا نائب رئيس غير كفء بالإضافة إلى ما ينتج عن تأمل تأثيرات هذا العمل الوحيد على الثقة العامة في القانون والأمن في الحياة وهم جرا .

فحقيقي كما رأينا من قبل ، فإن هذا المذهب النفعي القائم على العمل يشتمل على الإشارة إلى كل نواتج الفعل المردى وهكذا يشتمل على تأثيرات هذا الفعل على أفعال المستقبل وهكذا سيقول النفعي القاعدي بأن هذا التعديل لا يذهب بعيداً فهو مثلاً لا يعتنى بالمواقف التي تمت مناقشتها من قبل والى يتم فيها خرق قاعدة سرأ .

وفي الواقع فإن النفعي القاعدي لا ينظر في ماذا ستكون تأثيرات الفعل بما في ذلك التأثيرات الأخرى من نفس النوع ؟ ولكن ينظر في تأثيرات إعتناق هذه القاعدة على نتائج مسببة للفعل المتدرج تحت هذه القاعدة بغض النظر عما

١. كان هذا العمل ينتج عنه أو لا ينتج عنه أفعال أخرى من نفس النوع .  
فمن مسألة أن هذا الفعل ينتج عنه أو لا ينتج عنه أفعال أخرى « عادة ما يكون  
من نفس النوع ومن ثم يعبر عن غير ضروري ؟ » .

تأمل القاعدة التالية القائلة لا تسرق تحت أى ظروف إلا فى حالة الحياظ  
على الحياة وبصفة عامة من ناحية أخرى من الأفضل أن تسرق عن أن تخسر  
حياة انسان ولذلك فالقاعدة كما هو واضح هى بالتأكيد أفضل من القاعدة  
القائلة : « لا تسرق مطلقا » ومن ناحية أخرى من الممكن أكثر تحسبها إذا  
قرأناها كالاتى : من المسموح لك أن تسرق وبناء على ذلك يمكن إنقاذ حياة  
( إن أفعالا أخرى غير المارقة لا ترتكب ببساطة للحفاظ على حياة  
وهذا يوجه الاهتمام إلى الاحتمال القائل بأن فعل السرقة حتى لو تم تحت ظروف  
غير عادية لا يمكن تبريره أو التماس العذر له إذا نتج عنه أفعال أخرى كثيرة  
للمارقة لم يتم ارتكابها تحت ظروف غير عادية وفى مصطلح الكاتب المعاصر  
( أ ك ستاوت A. K Stout ) فإن مبدأ النفعى القائم على العمل هو مبدأ  
على Causal ، فهو يختص بأفعال أخرى من نفس النوع فقط عندما يؤثر  
العمل على أفعال أخرى من نفس النوع بصورة عليه أو سببيه .

إن مبدأ ( النفعى القاعدى ) ليس مبدأ عليا ولكن مبدأ افتراضى : وهو  
يختص ( بأفعال أخرى من نفس النوع فقط عندما يؤثر العمل على أفعال  
أخرى ) .

ولكن هذا الموقف يثير قضية جديدة : وهى هل سيتبع الناس للقاعدة الغير  
ضرورية بالنسبة لما ينبغى عليا أن ننبهه ؟ وهل ينبغى علينا أن نتصرف من  
خلال عزلة ؟

ما نستهدفه بتقديم قاعدة مذهب المنفعة في شكها العلى أو النسبي . ليس تأثير هذا الفعل على الأفعال الأخرى من نفس النوع ، ولكن تأثير إعتناق هذه القاعدة كقاعدة عامة للسلوك . وهكذا لا يجب علينا الغش في ضريبة الدخل ولا يجب علينا إدانة رجل برئ ، ولا يجب علينا السير على العشب الأخضر ، ولا يجب أن نسرف في المياه أثناء وجود نفص بها ، ولا يجب علينا التملص من واجباتنا الانتخابية ، ليس بسبب أن مثل هذا الفعل سيتولد عنه نواتج سيئة في حد ذاته ( على الرغم من أنه قد يكون كذلك ) ولكن بسبب أن هذه القاعدة التي تسمح وتتيح مثل هذا الفعل لن تكون قاعدة جيدة ، فنواتج إعتناقها ستكون نواتج سيئة أو أقل جودة من نواتج إعتناق قاعدة مختلفة .

ولقد نميل الآن إلى أن نسأل . ألا يهم ما يفعله الناس الآخرون مطلقا ؟ فنفترض أن هناك فردا ما آخر يحرق القاعدة ، فهل يجب على الالتزام بها كما لو كانت القاعدة صالحة ؟ وهل يجب على الإمتناع عن السير فوق العشب الأخضر حتى عندما يسير كل فرد آخر عليه ، ويتم إتلاف هذا العشب على أية حال ؟ أو لنفترض أنني ملتزم إلزاما تاما بالمواعيد ؟ وعندما أتفق على ميعاد في الساعة الثانية صباحا أكون هناك في الثانية صباحا في الموعد . ولكن أغلب الناس غير ملتزمين بمواعيدهم ، فهل يجب على الإستمرار في أن أكون دقيقا في مواعيدي على الرغم من أن معظم الناس غير دقيقين في مواعيدهم ؟ ( ولأنهم ليسوا كذلك فأغلب الناس الذين يصدرون مثل هذه الدعوات لا يتوقعون القدوم في الميعاد ) أو لنفترض أنني أحرص للغاية على كتابة عنواني بالكامل على الأظرف بما في ذلك رقم المنطقة البريدية وأجعل خط يدي يمكن قراءته وأجعل موقع الأسطر سليما ، فأننى أبذل هذا العناء حتى لا تضطر ساطات

البريد أن تصيب وقتاً ثميناً في محاولة حل رموز خط يدى أو حتى في التخمين بالمكان الذى من المفروض أن يرسل الخطاب إليه ، ولكننى 'مدرك بأن أغلب الناس يهملون فيما يختص بعناوينهم ، فهم يكلفون سعاة البريد وقتاً إضافياً وطاقة مضيئة . وهكذا يضيئون القليل إلى فاتورة الضريبة كساعات أكثر للعون البريدى . الآن أعرف أنه لن يقوم أحد بكتابة العناوين على الأظرف بعناية من الداحية العملية ، فلا يهم ما أقوم به ، فأنتك الذين يعرفون عاداتى . وقد أنال أعجابهم بسبب هذه العناية ، لكنهم قد يقررون أيضاً أننى أحمق وهذا لن يغير عاداتهم بأى حال من الأحوال . والسؤال هو هل يجب على أن أعنى بهذه المسألة بنفس الأسلوب ؟ فالوقت الذى أبذل فيه قدراً من العناية لتوفير المشقة على السلطات البريدية وقت مهمل ، أو لنفترض أننى أعيش فى دولة لا يكاد أى فرد فيها يدفع ضريبة الدخل ، حيث يكون التملص من دفع ضريبة الدخل هى عادة وطنية أو مضيعة للوقت ( بصورة غير رسمية ) . وفى الواقع لن ينتظر أن يقوم أحد بدفعها كاملة .

فهل من الواجب على أن أكون شهيداً وأدفعها كاملة . وبناء على ذلك أحمل نفسى أعناء ضريبة الآخرين . على الرغم من حقيقة أن فعلى لن يقيم مثلاً يحتذى به الآخرون . ولكن سيجعلهم يطلقون فقط كلمة « الأحمق » .

بالطبع ، فى الحالات التى يكون فيها اعتقادى بالقيام بعمل صالح سوف ينجم عنه مثلاً لا يحتذى به الآخرون فأننى أكون سعيداً حين أقوم بذلك ، ولكن ماذا عن هذه الحالات التى من الواضح فيها أن الآخرين لن يتبعوننى كشال لهم ؟ فقد أذهب وأقاتل وقد أقدم حياتى بصورة عابثة ، ولكن هل يجب على أن أفعل ذلك عند ما يكون من الواضح بصورة ظاهرة أن لن

يوجد أحد مطلقاً يتبع قاعدتي أو حتى يولي إهتماماً لما سأقوم به ؟

ليس هناك إتفاقا عاما ، حتى بين النفعيين القاعدين ، فيما يختص بما يجب أن يفعله المرء في مثل هذه المواقف . وهنا نأخذ وجهة نظر أحد الكتاب ، لنفترض أنه يمكن تحاشي أحد الشرور فقط إذا قام عدد كبير من الناس بالمدول عن أفعال من نوع معين . « لو كان لدى ميرر بأن الآخرين لن يمتنعوا ، فأننى لدى ميرر بالنأكيد أن لا أمتنع أيضاً نظراً لأن ميررى الوحيد فى الإقتناع هو الرغبة فى تجنب تسبب نواتج شريرة لكن لو كانت تلك النواتج لا يمكن تحاشيها ، فأننى ليس لدى ميرر فى عدم التدخل بنهسى ، فإن كان العشب الأخضر لن ينمو بأى حال من الأحوال ، فلماذا يجب على القيام بكل هذه الدورة ؟ ليس من الخير أن أجادل فأننى لست بخولا أن أفعل الخطأ بسبب أن الآخرين قد يكون لهم الحق فى ذلك . ولأننى لست أفعل الخطأ ، وليس لدى ميرر أخلاقى للتضحية ولا يعوزنى أى ميرر أو عذر لأن يصبح سلوكى خاطئاً فقط عند ما لا يكون هناك ميرر فى الإعتقاد بأن الآخرين سيرفضون القيام بالتضحية فلو كان لدى ميرر فى الإعتقاد بأنهم سيرفضون هذه التضحية ، عندئذ ، فأننى أعتقد بأن تضحيتى ستكون تضحية طائفة ، ومن ثم ، يخلق لدى ميرر ضد عمل هذه التضحية .

بالطبع ، لو كانت النتائج غير مرغوب فيها جداً وتضحيتى ضئيلة جداً لست متأكداً جداً بأن الآخرين سيقومون بهذه التضحية ، أعلى أن أخطر وأقوم بهذه التضحية ، حتى ولو ظهر بعد ذلك أن هذه التضحية دون جدوى ولكن خلاف ذلك ، فإن العقل سيؤيد المسار المضاد (من كتاب كيرت باير « وجهة النظر الأخلاقية » ) .

ولكن استنتاج باير ليس هو بيت القصيدة . فلنفترض أنني أخللت قاعدة فقط لأنني أعتقد أن الآخرين سقوهون بهذا العمل أيضاً ( لما أعتقد قد يكون أو لا يكون صحيحاً ) فاذن فالآخرين يخول لهم الحق أن يعملوا مثلياً أعمل أنا بالغبط . فقد يخولون بقاعدة لأنهم يعتقدون أنني سأخل بها . وهكذا يخل بها كلانا ، ولكن من المؤكد أن هذه ليست هي الحالة المرغوب فيها لو كانت القاعدة قاعدة جيدة . وهناك إذن إحدى الإهتافات وهي : يتم التماس العذر لي عند ما أخل بقاعدة فقط « إذا كنت أعلم » أن كل أو أغلب الناس سيخلون بها بأي حال من الأحوال . بغض النظر عما أقوم به أنا ، وعلى ضوء ذلك فإن الالتزام بهذه القاعدة لن يخدم ولن يؤدي غرضاً مفيداً ، وسيكون في الواقع « إيماءة بدون فائدة » ولكنني نادراً ما أكون في موقع يجعلني أعرف ذلك ، وعادة ما أضطر إلى التصرف على أساس الاحتمالات . وأفضل ما أستطيع قوله عادة هو أنني أعتقد وبسبب وجيه بأن الناس الآخرين لن يقوموا بعمل ما أقوم به أنا وبذلك ما يزال واجبي ينطبق على الحالات الصعبة . ولأن أسباب الآخرين تبدو طيبة في نظرم ، أما مثل أسبابي ، فإنهم لن يكونوا مستعدين لاتناع القاعدة إعتقاداً منهم بأنني سأخرقها ، كما أعتقد أنا هذا الأمر تماماً بالنسبة لهم . وبالطبع ، والعكس صحيح ستولد نتائج سيئة من جراء ذلك .

« إن معرفتي بسلوك الآخرين هي إحدى الخصائص التي تحدد رتبة الأعمال وآثارها ، تلك الآثار التي من واجبي أن أحصمها . ومع ذلك فعلى أن أقوم بأداء واجبي حتى ولو لم يقوم الآخرون بأداء واجباتهم » .

بمعنى آخر ، إن القاعدة القائلة « لو كنت تعتقد أن الآخرين لن يقوموا

بأداء X ، فإنك لست بحاجة إلى أداء X أيضا . » هي قاعدة سيئة لا يجب أدائها : فقد يخرق كل فرد قاعدة جيدة من خلال الاعتقاد أن الآخرين سيقومون بنفس العمل ، في حين أنه لو اعتقد كل فرد بأن الآخرين سوف يخرقون القاعدة ، ومع ذلك يتمسكون هم بها ، فيتولد عن ذلك نواتج صالحة نتيجة لهذا التمسك .

فهناك نوع من سلسلة رد الفعل . ولنفترض أنني أعتقد أن آخرين سيخرقون قاعدة معينة ، ولذلك أقوم أنا بخرقها وأنت كذلك تعتقد أنني والآخرين سنخرق قاعدة جيدة معينة ، فناء على ذلك تقوم أنت بخرقها ( في حين أنك لم تكن لتفعل ذلك لو لم يطرأ هذا الاعتقاد في ذهنك ) ينطبق نفس الشيء على كل فرد آخر . فالدائرة الكرى في الاعتقاد بأن الآخرين سيخرقون القاعدة تتسبب في أن يخرقها الآخرون أيضا .

تأفل هذه النقطة أيضا : إذا إشتملت تأملاتي فيما هو صائب عمله ، على ما إذا كان الآخرون سيفعلون نفس الشيء أم لا ، وهم من جانبهم قد ينساءوا أيضا عما إذا كان الآخرون سيفعلون هذا الشيء أم لا . وبالنسبة لهم فإن هذا « الآخر » يشملني أنا . ولكي أحكم على الكيفية التي يتصرفون بها ، فينغى على أن أحكم على كيمية إعتقادهم بالصورة التي سأصرف أنا بها ، وهم بدورهم لا بد أن يكون لديهم إعتقاد بشأن ما أعتقد أنهم يعتقدون فيه . ولكن كيف يكون لهم مثل هذا الإعتقاد الصادق بشأن ماهية إعتقادي ، عندما يتوقف إعتقادي بدوره على إعتقادهم ؟ فاعقادم ؟ يشمل إعتقادا بشأنى ، ولكن إعتقادي لا يدخل أو لا يشتمل إعتقادي عن نفسى .

وهكذا ، عند تقريرك ، إذا كنت سنحل بالقاعدة أم لا ، فلا يحسب ردعك



من اتباع هذه القاعدة من خلال الاعتقاد بأن الآخرين غالباً ما سيخون بهذه القاعدة . » عندما يسأل النفعي نفسه بما سيقوم الآخرون غالباً بعمله إذا كانوا في نفس ظروفه ، فالاستباق لا يتطلب أنه سيفترض . أنهم سيسألون نفس السؤال وسوف ترشدهم درجة تأكدهم بصدد الإجابة عليه . فالسؤال له هو : ماذا يجب على أي إنسان القيام به في عالم لا يعمل فيه البشر كما يحب عليهم أن يعملوا ؟

من ناحية أخرى ، لا يجب ردعنا عن اتباع القاعدة الجيدة من خلال الاعتقاد بأن الآخرين غالباً لن يتبعوا هذه القاعدة ، ولكن علينا أن نبحث عن أفضل القواعد التي نتبعها .

#### مذهب منفعة الاتجاه

في الختام ، قد نذكر وجهة نظر حديثة تعزز في مجموعها مذهب المنفعة القاعدى ، تلك النظرة التي تأخذ كنقطة بداية تلك الاتجاهات المحددة للأفعال ، وليس الأفعال التي نقوم بأدائها . وبموجب مذهب منفعة الاتجاه ، يجب علينا بذل قصارى جهدنا لغرس تلك الاتجاهات التي من المحتمل أن تولد أقصى مقدار من الخير ولقدّم التنويه إلى إحدى جوانب وجهة النظر هذه من قبل عندما كنا نناقش السؤال « لماذا يجب أن أكون أخلاقياً » .

فلو كان كل فرد مهتماً برفاهيته وليس مهتماً مطلقاً برفاهيته . الكائنات البشرية الأخرى . فمن المؤكد تماماً أنه سيوجد خير أقل في العالم أكثر مما لو كل شخص مالمك لتعاطف حقيقى وإهتماماً بالآخرين . ولو وضع الناس قِيماً عالياً للتعاون ، وليس مجرد تنمية غايتهم ، ولكن أيضاً لأنهم يملكون إهتماماً مخلصاً للرفاهيته

الإنسانية ، فسيوجد خير أكثر في العالم ، أكثر مما سيبتج عنه لو كانوا منشغلين بصفة مستمرة في التنافس على سلك الدماء . وبالطبع ، فحقيقي أن هناك بعض الجوانب التي غالباً ما يبعث فيها الاتجاه النفعي رفاة المجتمع . فمثلاً ، في المجتمع الذي يشجع المنافسة ، إذا امتنع مالك مصنع عن وضع آخر التحسينات في العمل خشية أن يجمع منافسه مالا أكثر أو إذا انسحب متسابق من مسابقة خشية أن يفوز ، وهكذا يمنع شخص ما آخر من الفوز ، فستوقوف التقدم وستصبح الحياة سلسلة من الإحناءات والتراجعات ولكن حتى في هذه الجوانب تكمن هناك سعادة في كل مكان ، إذا أمكن لكل شخص أن يفخر بإنجازاته الآخرين إذا استطاع أن يقول شخص باخلاص « أتى مضطر إلى تسليمها له ، أنه فاز على فيها ولكنها فكرة رائعة أنه فعل ذلك وأتني سعيد من أجله » وإذا كان يمكنه أن يشغل بصدق في معاونة الكائنات البشرية الأخرى ، عندما تواجههم مآزق أو حاجات بدون أن يسرق أو يغش .

فالهدف ليس ببساطة أنه يجب على الناس مساعدة الآخرين عن حق أو عن الإحساس بالواجب ، ولكنهم يجب أن يستمتعوا بالقيام بهذا العمل .

فاذا نمت بداخل الناس إتجاه يسمح لهم بمعاونة الآخرين عن رغبة وتلقائية تماماً بدون حق أو ضيق ، عندئذ ، سيكون هناك سعادة أكثر في العالم أكثر من سعادتهم فاذا كنت أنا من نوع الشخص الذي يعاون الناس من خلال هذه الروح ، فسوف ألاقى إثابة أكثر مما لو كنت أستطيع معاونتهم ولكن أيضاً ( وهذه هي النقطة الآن ) سيجد الآخرون أن الحياة أكثر إثابة .

ونظراً لأنني يجب أن أنمي هذه الاتجاهات التي إذا تم إعتناقها بصفة عامة سينتج عنها غاية السعادة ، فيجب على بوضوح أن أحاول تنمية هذا الإتجاه

تأمل البدائل الآتية : ( ١ ) إذا كنت مهتما بصورة جديدة برفاهية زملائى فى الانسانية ، فانتى لن أعتدى على حقوقهم وأقوم بعمل الأشياء التى تسمى اليهم فقط ، ولكننى لن أعتدى على حقوقهم أو أسبب إهانة لهم أيضا . وهذا الانجاء إذا تم ربطه مع الممارسة اللازمة لذلك ، سيكون أفضل ضمان وبالطبع ينطبق نفس الشيء على إنجاءاتهم .

على كل حال أننى لم أنمى هذا الاتجاه ذو الاهتمام المتبادل بصورة صادقة ولكننى أطيع فقط قواعد المجتمع لأننى مضطر إلى ذلك ، ( فى المواجهة الظاهرة فقط ) عندئذ سأكون شخصا أقل سعادة بكثير مما لو كان قد صادفنى إشباع صادق من خلال إطاعتهم . وكذلك سيعمل الآخرون على ذلك ، ما داموا مدركين للاتجاه الظاهر فى العقل . فسأظل أنا فى الصميم فى صراع بين أفعالى الظاهرية وبين مشاعرى الداخلية ، وهذا الصراع سوف يقلل سعادتى وسعادتهم أيضا وسوف أظل أنصرف على أساس إنجائى الأنا فى عندما أضرأنتى يمكن أن أساير أمورى به حتى من خلال ردع الآخرين .

والأسوء من ذلك هو عدم مقدرتى لتقويم توافق خارجى . أننى لا أستطيع تقديم توافق ومن ثم أسمى وراء غاياتى على حساب الآخرين ، بحيث لا يكون لهم أى إعتبار عندى ، فيمكن أن أسىء اليهم أو أردعهم ، وهندئذ سوف أصيب المجتمع بضر أ كبير . وغالبا ما سوف أسىء إلى نفسى أيضا ، لأننى لو أخللت بالقانون ، فلا بد لى أن أعيش فى حالة من عدم الأمان بالرغم من تظاهرى بعدم الاهتمام ، ولو غششت أو قمت بالاحتياى على الآخرين ، فانتى بناء على ذلك ، أزيد من فرصى حين أغش الآخرين وأحتال عليهم ، وهذا هو نفس علاقتهم معى ، ولكن ينطبق هذا أيضا على مسار علاقتى بهم ، وسيكون

هناك عندئذ ، مجتمع ترداد فيه عمليات المكرو الخداع والدهاء ويقل فيها التعاطف في الواقع ، فان غرس مثل هذا الاتجاه الذي يحس ويتعاطف فيه الناس جميعا يزيد من الفرص ، ليس فقط فرص الرفاهية المتبادلة ، بل أيضا في الظروف القصوى للحياة ذاتها التي يتوقف على أساسها روائية الآخرين . عندما ينبغي على المسره تقديم حياته لئلا يمكن الآخرين من العيش ( منلما فعل مكتشف القطب الجنوبي ) فهناك فرصة أخرى للبقاء في جماعة تمتلك مثل هذه الإتجاهات . فلو كنت أحد ثلاثة أشخاص . أحدهم يجب أن يموت من أجل إنقاذ الاثنين الآخرين ، فمريضك في العيش أفضل إذا كان الآخرون غير أنا نحن لأنهم لو كانوا كذلك فيحتمل أن يدمروا حياتك كي يستطيعوا العيش ، في حين إذا كان كلاهما متهما إهتماما صادقا ببقائك وكذلك بقاءهما ، عندئذ فلن يقتلاناك ليقيا ، حتى لو ماتا ، فوتهما لن يكون خسارة كلية لهما ، لأنهما مازالا يقيسان على حياتك . ونفس الشيء . يصدق عليك ، فلو كنت أقت الذي ينبغي أن يموت فانك لن تحاول قتل الآخرين للحصول على بقاءك ، ولو كان لابد من موتك ، فيمكن فعل ذلك بآثران كبير بدون يأس أو إحباط كاملين إذا كانت حياة الآخرين ذات قيمة بالنسبة لك .

« ولكن » قد تسأل أليس هناك تناقض هنا مماثل للتناقض الموجود في مذهب اللاذة ؟ فلو كان السبب الوحيد الذي تنمي من أجله إتجاه الإهتمام بالآخرين هو انكى تحصل على حياة أفضل لنفسك ، ألا تعتبر أنا نيا ؟ ولكن تذكر بأن الإتجاهات هي دوماً أشياء نسبية ، فليست من ذلك النوع الذي يمكن أن نضيئه أو نقطئه على حسب ما تتطلبه المناسبة . فبمجرد أن يكون لديك إتجاه الإهتمام نحو الآخرين . فلن تكون أنا نيا بعد ذلك ، على الأقل بالمعنى الذي يهتم فيه الشخص برفايته فقط ، بحيث لا يكون لديه أى إهتمام بالآخرين فالدافع الأول

لديك في أن تصبح شخصا من نوع مختلف ، كان من الممكن أن يكون دافعا أنانيا ، ولكن لا يمكن وصفك بالأنانية بعد أن تكون قد نمت تيمنا لإتجاه التعاطف والاهتمام الانساني ، وبعد أن أصبحت شخصا من النوع الذي يهتم بصورة صادقة بالآخرين ، فلن تحقد على أحد ولن يمزقك الحق والحسد ، فلقد كنت أنانيا قبل أن تغرس الإتجاه الجديد (بسبب أى دافع مهما كان نوعه) ولكنك لم تعد ذلك الشخص الأناني .

« ولكن كيف لنا أن ننمى مثل هذه الاتجاهات ؟ » ليس من خلال إبتلاع قرص مثلا ، فن المؤكد اننا لانستطيع ابتلاع قرص التعاطف نظراً لعدم وجود مثل هذا القرص .

ولكن بعد مرور فترة من الزمن ، يمكننا تنمية مادة مشاركة الآخرين خبراتهم والسعادة لنجاحهم ، فلسنا مضطرين لأن نظل سعدتنا دائما متوقفة على شقاء الآخرين ، أو على ذلك النوع الذي يفتخر بإنجازاته بعد أن يكون قد زرع الميدان بجثث منافسيه فنحن لسنا مجبرين على أن نعيش في غابة . ولكن العملية صعبة وتدريبية ونعترف بأنه من الصعب تطوورها لدرجة عالية .

وكما قال أرسطو ، بإمكان الانسان أن يصبح فاضلا فقط إذا ما انشغل بنشاط فاضل ، فنحن في البداية نقوم بهذا العمل ظاهريا بدون الإرادة الداخلية ولكن فيما بعد ، من خلال غرسنا للعادة « تصبح الطبيعة النانية تدريجيا طبيعة أولى » ونجد أنفسنا نستمتع بما قمنا بأدائه بصورة ميكانيكية (فتعلم السباحة ليس متعة في بدايته ، ولكن عندما ننمى القدرة على السباحة في الماء ، نبدأ في الاستمتاع بها تدريجياً ) .

وتجيب أنت بدون إقتناع « يمكننى فهم كيفية حدوث أفضل النتائج ،

لك والمجتمع ، إذا قمت بتنمية تعاطف صادق في مجتمع قام فيه الآخرون بهذا العمل من قبل . ولكن ماذا لو كان الآخرون يهتمون بأنفسهم ولا يحقة-ون أى اشباع من نجاحك ؟ ألا تكون حينئذ شاه بين عصبة من الذئاب ؟

ومن المسلم به أن الأشياء تصبح أكثر صعوبة إذا لم يملك أى شخص آخر التعاطف الانساني الذى تملكه أنت ، فسوف تضطر الى « لعبه الخطر معهم » ، ومع ذلك نظل محتفظا باهتمامك برفاهيتهم . ولكن مازال من مصلحتك ومصلحة المجتمع بصفة عامة أن تنمى اتجاهك وتحفظ به حتى تحت ضغط هذه الظروف الصعبة . حتى لو كان بإمكانك بث التعاطف فى قلة آخرين ، مثل بشه فى أطفالك فانك بذلك ستزيد من مقدار السعادة فى العالم من خلال هذا القدر الضئيل . ولو شب أطفالك يمتلكون هذا التعاطف ، عندئذ سيكون هناك شخص واحد على الأقل يمكنك الوثوق به ... شخص واحد يمكنك الاعتماد عليه عندما تقع فى مأزق أو حاجة . شخص واحد يمكنك مشاركته أفراحك ومتاعبك معه بدون خوف أو حسد أو انتقام . ونتيجة لهذه السلسلة من الخبرات المتشاركة ستزيد السعادة فى العالم . يمكنك غرس مثل هذا الاتجاه وسيكون هناك خيرة متبادلة بينكم . وإذا بدأ هذا الاتجاه بصورة سليمة فسينتشر وكلما ازداد انتشاره ، كلما كان ذلك أفضل للمجتمع ولك. فن الناحية المثالية ، ستجد صورة مجتمع لايسوده تعارض المصالح لأن صالح الآخرين سيكون أيضا صالحك بسبب طبيعة إتجاهاتك نفسها .

# ثامنا علم الأخلاق السياسي

---





## علم الأخلاق السياسى

دعنا نفترض ذلك الكائن البشرى الوحيد الموجود على ظهر الأرض وأنتك تعيش مثل روبسون كروزو على جزيرة صخرائية فلا بد أن تكون لديك مشكلات كثيرة ، فكيف تحيا بمفردك وكيف تجد الطعام والمأوى وكيف ترفه عن نفسك وكيف تعتنى بنفسك عندما يصيبك المرض فما لاشك فيه أنك ستبدأ كأنسان مبتدىء. نشبع رغباتك ولكن كلما ازدادت حياتك إستقرارا فستبتعد عن الذات اللحظية لكى تمنع وقوع كوارث فى المستقبل . وبما أنه لا يوجد غيرك فلن تكون لديك مشكلات أخلاقية .

### ١ - مشكلة السلطة

ولكن هناك أناس كثيرون فى العالم القليل جداً منهم يعيشون بمفردهم على جزر ولهذا السبب يجب إيجاد بعض الوسائل لهم كى يسايروا الناس الآخرين فلم تعارض مصالح الناس مطلقا ، لما كانت هناك ثمة مشكلة ولكن مصالحهم تعارض بصورة متطرفة وكثير من الناس يريدون نفس الشيء الذى لا يكون متاحا إلا للأقلية منهم وهناك بعض الأشياء لا يريدوها أحد تقريباً مثل جمع القمامة ، ولكن يضطر البعض إلى القيام بهذا العمل .

وغالبا ما تعارض وسائل بعض الناس مع مصالح ووسائل ناس آخرين. وبالطبع ، يمكن لكل شخص أن يحاول أن يعيش فى حالة من العزلة الكاملة ويتصرف كما لو كان لا يوجد أناس آخرون لكن العزلة صعبة للغاية نظراً لأن الناس الذين يعيشون على الأرض كثيرون للغاية وليس هناك مكان يكتفى

أن يتحول كل فرد باحثاً عن السعادة بدون الاشتراك مع شخص آخر ،  
بالإضافة إلى أن العزلة غير سارة ، نظر لأن أغلب الناس لا يمكن أن يعيشوا  
بمفردهم فهم يرغبون في صحة الآخرين وعلاوة على ذلك يرغبون في إستمرار  
العلاقات التي تتطلب على الأقل الإنصال بين الجنسين بشكل يمتنع فيه أن  
يعيش فرد ما في إنعزال كامل كما كان ذلك متاحاً في البدايات الأولى للجنس  
البشرى. حيث كان في إمكان كل صياد أن تكون لديه منطقة بذاتها لا يمكن أن  
يعتدى عليها الآخرون وكلما كان هناك إتصال أقل بين الصيادين كلما كان  
ذلك أفضل، وكلما كانت المشكلات بينهم نادرة لا تحدث إلا في حالة تعدى أحد  
الصيادين على منطقة الآخر .

وفي حالة عدم وجود قانون أو دستور يعيش الناس وفق « قانون الغاب »  
وفي مثل هذا الموقف سيعيش الناس بالقوة والاحتيايل فاذا وجد شخص أن  
من صالحه أن يقتل شخص آخر أو أن يسرق محبوسه أو مواشيه فلن يكون  
هناك قانون يحمي الجانب المعتدى عليه . وسوف يحاول كل شخص أن يكتسز  
أقصى ما في وسعه لنفسه ، وسوف يقوم بعمل ما يعتقد أنه يمكن أن يحصل  
عليه بدون أن يرهب شيئاً ، وأن يكون متوحشاً بحيث يتمكن من قتل  
مهاجيه . وأن يكون لديه دهاء كبير يفوق دهائهم كي يخطط على نحو أعظم  
من تخطيطاتهم جميعاً وهذا الموقف هو ما يطلق عليه الفيلسوف الإنجليزي  
« توماس هوبز » (\*) بحالة الطبيعة قد يبدو حال الطبيعة في الوهلة الأولى على

---

(\*) انسمت فلسفة هوبز بالطابع المادى الميكانيكى ، فأعكس ذلك الطابع  
على مذهبه السياسى ونظريته الأخلاقية، وكانت الهندسة هوايته، شدة إلتياها =

أنه جذاب جداً ، فلن يكون هناك قانون يكسح أفعالك ، وإن يكون هناك خطر من الشرطة أو الحاكم ويطلق لك الصنان في عمليات الساب التي ترتكبها

==منهجها الدقيق، الذي يعتمد على فكرة النسق الاستنباطي Deductive System ذلك النسق الذي يبدأ بمجموعة من التعريفات والمسلمات يستنبط منها العقل كل قضايه ونظرياته بحيث يمكن رد كل نظرية إلى سوابقها من النظريات أو التعريفات أو المسلمات ، وبحيث يعتمد اللاحق فيها تماماً على السابق دون أدنى خروج عن محتويات النسق . ولقد بلغت درجة إعجاب هوبز بفكرة النسق الاستنباطي حدا جعله « يعتقد أنه في الإمكان حل كل المشكلات عن طريق المنهج الهندسي الاستنباطي » .

ولقد اتبع هوبز هذا المنهج الاستنباطي في كتابه « التين » أعظم كتبه بوجه عام ، وأهمها بالنسبة إلى مذهبه السياسي على وجه خاص . فعلى غرار النسق الاستنباطي أقام هوبز كتابه التين ، فقسمه إلى قسمين : الأول عبارة عن مجموعة من التعريفات والبيدييات تحدد بكل دقة كل التصورات التي سيتعرض لها . والثاني عبارة عن سلسلة من الاستنباطات المترابطة والمتوافقة تحمل القارئ مباشرة على الوصول إلى النتائج التي يتوحيها هوبز . وهو في سبيل إقامة نظرياته السياسية على هذا النحو الاستنباطي لم يحفل كثيراً بأحكام الفلاسفة ، ولا بمسار التاريخ الإنساني .

لقد كانت فلسفة هوبز مشروعا لإدماج علم النفس بالسياسة بالعلوم الطبيعية الدقيقة، فالمعرفة في شئ أجزائها كل واحد متكامل ولهذا جاءت فاسنته تركيبية بحيث تتضمن ثلاثة أجزاء : أولها يتعلق بالحسم من حيث قواه وطبيعته وحر كته، وثانيها يتعلق بالاحية السيכולوجية المميزة للكائنات البشرية، أما ==

ولن يكون هناك شيء يمنعك من أى شيء قد يجنح إليه خيالك . ولسكن  
حريتك في أن تعقل ما يحلو لك ليست جذابة تماما ، فان حريتك في قتل

---

= ثالثها وآخرها فيتعلق بالجسم الصناعى الذى ندعوه باسم المجتمع أو الدولة .  
ولقد ذهب هوبز إلى أن الحركة هي الحقيقة المتغايلة تماما في الطبيعة ، فاذا  
ما انتقلنا إلى الإنسان لوجدنا أن سلوكه بما فيه الإحساس والشعور والفكر  
ما هو إلا أسلوب من الحركة ، حيث تنجم عن الدماغ حركة توجه العضو  
الذى يأمره الدماغ بالتحرك إلى سلوك معين متوافق مع مثير خارجي والحاكم  
بالنسبة لرعاياه هو كركر الدماغ بالنسبة للإنسان هو الذى يضع القوانين ،  
ويوجه رعاياه ، ويصرهم بما يحقق لهم سلامهم وأمنهم .

ومعنى هذا أن السياسة تركز على علم النفس كما تأخذ في اعتبارها العلوم  
الطبيعية الدقيقة . فالسياسة تركز على علم النفس من حيث أن هدف علم النفس  
هو حدوث توافق بين أعضاء الإنسان ، تخضع فيه هذه الأعضاء لمركز أو  
لمسيطر أعلى يحقق لها هذا التوافق وهو العقل ، كما أن هدف السياسة هو  
حدوث نوع من التوافق بين أفراد المجتمع ، يخضع فيه هؤلاء  
للحاكم الذى يحقق لهم أمنهم وسلامهم . كما أن السياسة ترتبط بالعلوم الطبيعية  
من حيث أن هذه الأخيرة تتحدث عن مفهومات مثل المادة والقوة والحركة ،  
وقد استعار هوبز هذه المفاهيم وأدخلها في مذهبه السياسي كما سيتضح ذلك  
فيما بعد .

لم يهتم هوبز وهو بصور حال الطبيعة الأولى للإنسان The state of nature  
أن يبين مجربات الأمور التاريخية . . لقد ركز فقط على الاستنباط العقلى الذى  
أخذ فكرته من الهندسة الاقليدية ومن ثم توصل إلى الدولة المتحضرة عن =

الآخرين دون وجود ردع من القانون سيقابلها حرية للآخرين في قتلك بنفس الاسلوب . نعم أنك مادت أقوى وأكثر مهارة من الآخرين ، فان هذا

== عن طريق الاستنباط من حياة الإنسان الأولى وأفعاله و الأفعال الإنسانية تشير إلى قوة ديناميكية دائمة من الرغبة التي لا تتوقف إلا عند الموت « ويستنتج هوبز من تعريف القوة أن كل فرد يجاهد في تحقيق رغبانه، وأن هذه الرغبات تختلف من فرد لآخر طبقا للتكوين البدني ، والمستوى الثقافي والخبرة . ومن ثم فإن الناس يتساوون من حيث إقدامهم على إشباع رغباتهم، ولكن المساواة لا تكون تامة ، حيث أن الأقوياء بدنسا ، والأذكياء عقلا يستأثرون بالأغلبية القصوى من الثروات والامتيازات ، بينما لا يتبقى للضعفاء وقليل الحيلة والذكاء إلا القليل . وهنا ينتقد هوبز العقيدة القديمة القائلة بأن الناس في حال الطبيعة امتازوا بالمساواة ، أو أن كل إنسان كان مساويا كل إنسان آخر .

ولقد نتجت حالة النضال تلك في سبيل البقاء، والحفاظة على الذات، وتحقيق الرغبات المتفاوتة للأفراد عن منابع ثلاث رئيسية هي :-

١ - المنافسة الدائمة بين كل إنسان وكل إنسان آخر في سبيل تحقيق الرغبات .

٢ - الخوف الدائم ، والإحساس المستمر بالخطر ، والرغبة والشك ، مما يتفوق الإنسان قوة أو ذكاء .

٣ - اشتهاه الإنسان أو تمنيه المستمر أن يحوز إعجاب الآخرين به كشخص أعظم تفوقا ومجدا .

يقول هوبز « لقد كانت العلاقات في حال الطبيعة بين كل إنسان وكل

قد يلاُئِك تماماً . ولِسكن في اللحظة التي ينهض فيها من هو أقوى أو أذكى منك ، أو يجمع ضدك عدد من الضعفاء فان مصيرك سيكون الفناء .

== إنسان آخر قائمة على أساس من المنافسة أو الرية أو حب المجد . وأن هذا يؤدي حتماً إلى حالة حرب الجميع ضد الجميع *War of all-against all* مادام كل إنسان عدو كل إنسان آخر ، لا يبقى إلا مصلحة الخاصة و منفعة الشخصية وحسب . ولقد امتازت حياة الإنسان أيضا في تلك الحال الطبيعية بأنها كانت « منعزلة » وفقرية ، وقذرة ، ووحشية ، وقصيرة » ، فأصبح الإنسان ذئب الإنسان . يقول رايت « في حالة العطرة السابقة على حالة الدولة بالمعنى السياسي ، كان كل إنسان يطلب الحفاظ على حياته ، ويتجه نحو تحقيق لذاته على نحو أناني ، لكي يجني مالا ومجدا ، لم يكن ثمة أخلاق على النحو الذي نعرفه ، ولم تكن ثمة قيم أو مثل . لقد كان كل إنسان يعطى نفسه الحق كل الحق في الحصول على ما يبغي ، لم يكن ثمة قانون ولا تشريع ، والنتيجة التي لا يمكن محاشيها هي حالة حرب الجميع ضد الجميع ، ولم يكن أمام الإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفا من هجوم الآخرين عليه .

ويمكن أن نستنتج من هذه الحالة الأولى التي كان عليها الإنسان الأول الخصائص التالية :

- ١ - لم يكن ثمة تمييز بين الصواب والخطأ ، لقد كان الانسان مدفوما برغباته وشهواته ونزواته الكامنة فيه ، ولم يكن في الامكان أن تقيس بمقياس ما أخلاقية الفعل أو عدم أخلاقيته ، لأن ذلك المقياس لم يكن قد وجد بعد .
- ٢ - لم يكن ثمة تمييز بين ما هو عادل وبين ما هو ظالم ، فما دام القانون لم يوجد بعد ، فلا يمكن أن توجد العدالة ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ==

ففي حالة الطبيعة لا يشعر المرء بأى مسئولية نحو الآخرين ، ولكن ليس لدى أى فرد حقوق أيضاً فيدعى أن يكون هو قانون نفسه وهو شرطة نفسه

---

= ليست العدالة وليس الظلم من قدرات الانسان وملكانه مثل الاحساس والافعال ، ومن ثم فليس ثمة عدالة طبيعية توجد في الفرد . وإنما توجد العدالة متى ارتبط الانسان بالآخرين عن طريق الدولة المشرعة للقانون .

٣ - لم تكن ثمة ملكية محددة تخص فردا واحدا ، لأن كل إنسان كان يحصل على ما يستطيع أن يحصل عليه من ممتلكات ، وتظل هذه الممتلكات له طالما استطاع أن يحتفظ بها .

لقد تميزت علاقات الانسان بالانسان بالريية والشك وتوقع الحرب في كل وقت . يقول هوبز « حينما يقوم الانسان برحلة ، يقوم بتسليح نفسه ، ويطلب حسن المصاحبة ، وحينما يذهب إلى النوم يوصد الأبواب ، وحينما يكون في بيته يغلق صندوق ثيابه . أنظر كيف يكون رأيه في الانسان الآخر حينما يوصد أبوابه وأنظر كيف يكون رأيه في أبنائه وخدمه حينما يغلق صندوق ثيابه . ألا يشهد هذا على اتهام الانسانية بالأفعال ، تماما كما اتهمتها أنا بالكلمات » .

هكذا صور هوبز حال الطبيعة الأولى ، وهكذا رسم صورة الانسان الأول .. لقد كانت حال الطبيعة حال طمع وأنانية وحرب ، وكان الانسان منع كل الشرور والآثام ... كان يصوب سلاحه باستمرار تجاه الآخرين ، وكانت عيونه لا تفارق مراقبة الآخرين ، وكان قلبه مفعما بالخوف والشك والريية . وباختصار لقد كان ذئبا يعيش في جماعة من الذئاب .

ميز هوبز بين الحقوق الطبيعية natural Rights وبين القانون الطبيعي =

وينبغي أن يكون يقطاً دائماً ضد الأفعال المدمرة التي قد يحدثها به الآخرون  
فليس هناك واجبات وليست هناك حقوق أيضاً .

natural Law = ، فذهب إلى أن الحقوق الطبيعية تشير إلى تلك الحرية التي  
يتمتع بها الإنسان في فعل ما يحقق له البقاء في الوجود ، وهو غير مقيد بقيود  
خارجية بينما يشير القانون الطبيعي إلى ما هو أعمق من تلك الحرية ، إذ أنه يشير  
إلى تلك القواعد المصادرة عن العقل والتي تعوق أي فعل لا يؤدي إلى حفظ البقاء .  
هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أنه بينما يتجه الإنسان بواسطة الحقوق  
الطبيعية إلى إرضاء رغباته ونزواته أيا ما كانت ، فإنه يكون مضطراً بواسطة  
القانون الطبيعي أن يبتذ بعض رغباته من أجل تحقيق أمنه وسعادته إن الحقوق  
الطبيعية المتساوية بين أفراد الإنسان لا بد وأن تنتهي بحالة الحرب ، أما  
القانون الطبيعي فهو نسق من المبادئ يقدمها العقل لكي يجعل حياة الإنسان  
آمنة مطمئة .

ولقد نتج عن هذا التصور الذي أتى به هوبز عن القانون الطبيعي ما يلي :-

١ - إن القانون الطبيعي ، ما دام يطلب تحقيق الأمن ، فإنه يتحاشى حالة  
الحرب الطبيعية بين بني الإنسان .

٢ - ولكي يتم هذا يجب أن يحد كل إنسان من ممارسة حريته الطبيعية  
الممنوحة له عن طريق الحقوق الطبيعية . ويتم هذا عن طريق إتفاق الجميع  
مع الجميع .

٣ - يجب أن ينفذ البشر ما تعاهدوا واتفقوا عليه .

ويرى هوبز أن الناس سئموا حال القتال الطبيعي وأدركوا أن الحرب  
أسوأ الشرور ، فاجتمعوا واتفقوا على التنازل عن حقوقهم كافة ، وتعاهدوا =



و نظراً للافتقار إلى السلطة المركزية التي تضمن تأمين الحياة، فهناك مخاطرة  
وعدم أمان مستمر. وتلك الحياة هي على حد قول هوبز حياة « قدرة حيوانية  
وقعسيرة » .

---

== على. أن يجعلوا السلطان الاجتماعى كله بيد رجل واحد يملك جميع الحقوق،  
ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن . وبذلك غدت الحياة في  
المجتمع خيراً ، على الرغم من أن الانسان يحسر فيها إستقلاله، ولكنه يكسب  
لقاء ذلك ما هو أفضل من الاستقلال، يكسب الأمن والطمأنينة، والأمن خير  
لأنه يتقذنا من بؤس حال الطبيعة، حال الحرب، وينقلنا إلى حال السلام والنظام  
وهكذا يقوم المجتمع ، وتقوم الدولة .

إن الدولة تآتى إلى الوجود بطريقتين: الأولى بواسطة المؤسسات التي يتحد  
بواسطتها الناس من تلقاء ذاتهم . والثانية بواسطة حق التملك ، حينما يكون  
الباعث للوحدة آتياً من قوة عظمى تمثل في بعض الأفراد الذين يهددون  
بتدمير المجتمع . وكل من هذين الطريقتين يحملان في صميمها معنى التعاقد ، على  
الرغم من أن التجمع بواسطة المؤسسات يمثل العقد الاجتماعى الحقيقي .

والدولة كالفرد تبغى الأمن والطمأنينة ، وتنأى عن الحرب ، واسكن  
الباعث الاجتماعى الذى اعتبره الفلاسفة الآخرون على أنه العلة الأولى للدولة  
ليس هو الباعث الأوحده ، ذلك أن العقل يرى أن الباعث الاجتماعى يرتبط  
برغبة حفظ البقاء ، كما أنه يرى أيضاً أن القوة العظمى تحمى كل فرد من أفراد  
المجتمع ، وتمنحه الأمن والسلام . هذه القوة العظمى التي تمثل عنصر السيادة في  
المجتمع تنشأ عن طريق تخلى كل الأفراد لها عن إرادتهم وعن حقوقهم .

يقول هوبز « إننا نقر أن قيام الدولة يتم حين توافق وتعاقد الأغلبية، أو ==

وما يجعل الأمور أكثر سوءاً هو أن كل شخص في حالة الطبيعة يعلم أن الآخرين يملكون حرية غير محدودة في الاستقلال وهذا هو سبب معاملتهم

== كل فرد مع كل فرد آخر، على أن يتنازلوا عن حقوقهم لشخص يثلهم أو هيئة، في مقابل منحهم السلام والحماية . وها هنا يقول كل فرد لكل فرد آخر « لقد أعطيت السلطة، وتنازلت عن حقي في حكم نفسي إلى ذلك الشخص أو لتلك الهيئة . على شريطة أن تعطيه أنت نفس الحق الذي يحرصك ، والسلطة في كل فعل يقوم به » .

وإذا ما تنازل كل فرد عن سلطته ، وعن حقه في حكم ذاته ، إلى ذلك الشخص الذي اختاروه لكي يثلهم جميعاً ، تكونت الوحدة الحقيقية أو الدولة ، حيث تظهر إرادة واحدة للدولة تذوب فيها كل إرادات الأفراد ، أو تنصهر فيها الإرادات والقوى المختلفة في إرادة واحدة وقوى عظمى واحدة هي إرادة وقوة الحاكم . يقول رايت « لما كان الانسان يفتقر الأمن والسلام ، وينزع إلى الهروب من الخوف والبؤس . فإنه نتج عن هذا أن كون الناس تنظيماً يقوم على الاتفاق بينهم ، بأن يتخلوا عن إراداتهم وحقوقهم لإرادة الحاكم » .

هكذا يلجأ هوبز لتبرير سيادة القوة إلى فكرة العقد الاجتماعي Social contract ، التي يمكن تلخيصها بالقول بوجود اتفاق تواضع عليه الناس بتركيز السلطة في يد شخص أو هيئة يكون لها حق الأمر دون معقب للخروج بذلك من حال الطبيعة إلى حال المجتمع المدني المنظم ويعصف هوبز العقد الاجتماعي بأنه تعاهد واتفاق بين الأفراد يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم الذاتية ويخصمون لحاكم وهو بذلك يرى أن السيادة مطلقة لا تحدّها قيود ، إذ أن الأفراد تنازلوا بمقتضى العقد الاجتماعي عما كان لهم من حريات وحقوق ==

بالمثل حتى لو لم تسكن لديك الرغبة في قتل جارك فستجد نفسك مضطراً لقتله وإلا فسوف يقتلك هو . بالطبع قد تكون لديه نفس الفكرة عنك ، ولذلك

== في حال الطبيعة ، وهو تنازل لا يمكن أن يتصوره إلا كاملاً وغير مشروط ، وإلا أتبع للموضى الفطرية أن تمود من جديد . ومعنى هذا أن الانسان لا يستطيع أن يسترد ما أعطاه للحاكم ، كما أن الحاكم غير ملزم قبل الناس بشيء لأنه لم يكن طرفاً في العقد اللهم إلا توفير الأمن لهم . وبما أن الحاكم لم يكن طرفاً في العقد فإنه من ثم لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية ولا عن حريته ، بل أنه احتفظ بها ، ومن هنا فإن له أن يفعل ما يشاء .

وليس لدى الانسان إلا أن يختار بين السلطة المطلقة وبين الفوضى الكاملة . ذلك أن الحاكم إما أن يكون سلطاناً كاملاً معترفاً به ومن ثم توجد الدولة ، أولاً يعترف به ومن ثم توجد الفوضى . ولهذا العقد الاجتماعي الملامح الآتية :

١ - أن المشتركين في هذا العقد هم الافراد ، وليست الجماعات من أى نوع ، وليس الناس بالمعنى العام الغامض ، وليست أمة سيادة كائنة ما كانت .. إن الافراد - وهم متساوون في الحقوق الطبيعية - يتفقون ويتعاقدون على التنازل عن هذه الحقوق لشخص أو هيئة حاكمة ، ولكن هذا الشخص نفسه أو تلك الهيئة يكون أولاً تكون مشتركة في هذا التعاقد .

٢ - يجب أن نلاحظ أن الخضوع لصوت الاغلبية التي عينت السلطة يكون مادة رئيسية في ذلك العقد ، ومن ثم فليس هناك أدنى أهمية لمعارضة الاقلية ، بل للحاكم كامل السلطة في القضاء عليهم دون أن يكون لفعله هذا أدنى مسحة لاشريعة .

=

سيحاول قتلك فقد لا يرغب كلاكما قتل الآخر ، ولكن كلاكما يحاول قتل الآخر لئلا يمنع قتله فقط على يد الآخر وهكذا فحالة الطبيعة أسوأ مما لو كانت خلاف ذلك نظراً لأن كل جانب يتوقع من الآخر سلوكاً مدمراً .

== ٣ - إن غاية المتعاقدين وهو تحقيق الامن الداخلى، ومقاومة الخطر الخارجى مادة رئيسية من مواد العقد ، ويجب أن تكون تلك الغاية هى الشرط الاساسى فى الوجود الدائم للدولة .

ويرى هوبز « أن الدولة التى تأتى عن طريق حق التملك لا تختلف عن تلك التى تأتى عن طريق المؤسسات ، فهما يقومان معاً على عامل الخوف ، ولكن الخوف فى الاولى يكون خوف الجميع من قوة الشخص الحاكم ، بينما يكون فى الثانية خوف الجميع من بعضهم البعض » . كما أن علاقة السيادة برعاياها واحدة فى النوعين .

يقول Maxey معقبا على فكرة العقد الاجتماعى . « إن المجتمع السياسى تنظيم يقوم على فكرة العقد الاجتماعى ، الذى يضطر الناس إلى الموافقة عليه لئلا يهربوا من حالة الحرب والبؤس ، والحاكم ليس مشتركا فى هذا العقد ، ولكنه مزود مع ذلك بالسلطة والقوة والسيادة التى تجبر المشتركين فى العقد على تحقيق مواده ... وتمنح الافراد من ممارسة حريتهم الطبيعية التلقائية » .

ولقد استعرض هوبز بعد ذلك تصوره لمفهوم السيادة وللمفهوم الحرية فى ضوء نظريته عن حال الطبيعة وما ينتج عنها من قيام العقد الاجتماعى ، فيقرر أن المقصود بالسيادة Sovereignty ذلك الفرد أو تلك الهيئة الذى أو التى تملك سلطة الإرادة التى تنازلت عنها الأغلبية له أو لها فى مقابل منح تلك الأغلبية حياة آمنة مطمئنة . وينتج عن هذا ما يلى : -

ويبدو واضحاً عدم إمكان استمرار الحياة في حالة الطبيعة تلك فعنى لو كنت أنانياً أخلاقياً فمن الأفضل لك أن تعيش بقواعد ستقيد سلوكك

١ = كل فعل يتعارض مع الطاعة المطلقة للسلطة هو فعل غير عادل ، أيا ما كان من قيمة هذا الفعل . ويقرر هويز أن هذا الفعل وإن كان متشققاً مع إرادة الله ، فانه يكون غير عادل إذا خرج على السيادة .

٢ - ولما كان العقد الإجتماعى بمثابة إتفاق بين الأغلبية تنازلت فيه هذه عن حقوقها الطبيعية لعنصر السيادة فان العنصر الأخير لكونه غير مشترك في ذلك العقد ، يحق له الاحتفاظ بحقوقه الطبيعية كما هي . ومن ثم فينتج أن عنصر السيادة لا يمكن أن يكون غير عادل ، لأن اللاعدل هنا يرتبط بخرق الاتفاق أو العقد وهو لم يشترك فيه .

٣ - إن الأقلية التي لم توافق على إنتخاب عنصر السيادة يجب أن تخضع للأغلبية ، وإلا فن العدل إقامة الحرب عليها ، لأنها بعدم موافقتها تكون محتفظة بحقوقها الطبيعية التي تبيح حرب الجميع .

ومن ثم فان السيادة تكون مطلقة ، ولا يجوز الاعتراض عليها ، أو سحب الثقة منها ، أو عدم إطاعتها من قبل أى فرد ، وهي تدعم ذاتها بقوة رهبة ، وبوسائل متفاوتة تؤهلها للقيام بواجباتها وتحقيق أهدافها في السلام والأمن والابتعاد عن شرور الحالة الطبيعية ويمكن حصر الوظائف النوعية التي تستطيع أن تصل السيادة بها إلى أهدافها فيما يلى :-

١ - ممارسة الحكم ابتداء من نظريات ومذاهب فكرية .

٢ - تأمين ممتلكات الأفراد ، وحفظها من إغتصاب الآخرين .

٣ - الفصل بين المنازعات بواسطة القضاء .

=

وتقييد حرية الآخرين أيضاً . لو كانت هناك هيئة هي الدولة، تسن القوانين وتلزم الناس بها وتمنعك من القتل والسرقة وخلاف ذلك من أحوال تؤدي إلى

== ٤ - إعلان الحرب والسلم مع الدول الأخرى .

٥ - ممارسة السلطة في كل ما يتعلق بالدولة من إقتصاد وثقافة وتشريع وشرف ومنع المكافآت .

أما الحرية Liberty فهي تعنى غياب المعوقات الخارجية التي تعوق الحركة وفي نطاق الدائرة الانسانية تعنى الحرية غياب المعوقات التي تعوق الفعل الإنساني الصادر عن الإرادة . ولكن الإنسان بتخليه طوعية عن إرادته للقوة العظمى أو للسيادة فان حريته تكون مقيدة من ثم بالقوانين التي وضعتها تلك السيادة . الحرية الفردية إذن ترتبط بالقانون من ناحية ، ومن ثم يعوق هذا القانون الحرية التلقائية الطبيعية التي ترجع بالإنسان إلى عصر الغاب ، ويسمح فقط بحرية متحضرة ، تنأى عن الفوضى ، وتلتزم بقواعد المجتمع ، وقوانين السيادة . كما أنها ترتبط من ناحية أخرى بما تعاهد عليه الإنسان في العقد الإجتماعي بكل مواده ونصوصه .

أما حرية السيادة فهي مطلقة لا محدودة ، لا ترتبط بالقانون ولا بنواد العقد الإجتماعي ، لأن السادة لم تكن طرفاً في هذا الإتفاق أو العقد .

وإذا لم يلتزم الإنسان بنصوص العقد الإجتماعي ونصوص القانون ، ومارس حريته الطبيعية ، وآثر عدم إطاعة السيادة ، والإعتراض على كل فعل وأمر ، إنقلب المجتمع حينئذ من حال التمدن والتحضّر إلى حال الطبيعة الأولى بكل ما فيها من بؤس وعزلة وحرب ، وانتهت العدالة فيه ، وتلاشت حالة السلم والأمن بين المواطنين .

==

قلق الآخرين فسيمنى هذا الإلزام فقدان الحرية التلقائية لك وسيبدو لك حينئذ أن حمايتك من إعتداءات الآخرين لها قيمة أو تدرك أن القيام بفعل ضدم

= سعادة الفرد إذن وأمنه وطمانينته مستمدة من الدولة ومن السيادة . وأياً ما كان من أمر السيادة فإن خطرهما أقل مما لو إنتهت وتحول المجتمع إلى حالة من الفوضى ، وإذا تحول المجتمع إلى حالة من الفوضى ، بسبب ممارسة الأفراد للحرية التلقائية الطبيعية ، تعذر على السيادة أن تفي بمتطلباتها ، وتعذر عليها حماية الأفراد ، الغاية النهائية من العقد الإجتماعى ، ومن ثم يتوقف خضوع الأفراد للسيادة .

ومفهوم السيادة عند هوبز هو مفتاح نظرياته عن الحكومة وعن القانون Government ، وهوبز لم يميز على الإطلاق بين السيادة وبين الحكومة كما فعل بودان ، ذلك لأنه رأى أن كل الصفات الجوهرية والأساسية التى ترتبط بالوجود السياسى برمتها إنما ترجع إلى السيادة وتكمن فيها .

والدولة عند هوبز ذات أشكال ثلاثة هى ، الموناركية حينما تتركز السلطة فى يد فرد واحد ، والأرستقراطية حينما تتركز السلطة فى يدهيئة حاكمة ، والديمقراطية حينما تكون السلطة فى يد الأغلبية . وليس ثمة شكل آخر عدا هذه الأشكال الثلاثة ، ولم يوافق هوبز على الشكل المختلط تماماً كما ذهب إلى ذلك بودان ، أما اللطفيان والأولييجاركية والفوضى فليست أشكالاً ، وإنما تنشأ هذه المصطلحات من قبل أولئك الذين لا يرضون على الشكل الموجود فى الدولة فيسمون الموناركية طغياناً ، ويسمون الارستقراطية أولييجاركية ، ويسمون الديمقراطية فوضى . يقول هوبز « إن الذين أضربوا من الموناركية Monarchy يسمونها طغياناً Tyranny ، وأولئك الذين أضرتهم =

ستعاقب عليه .. إن حريتك أصبحت الآن محدودة ولكنها تمكنك من أن تعبر عن نفسك في إطار الأمن والعطمانية والأمان ، نعم لقد كانت حالة الطبيعة

= Aristocracy يسمونها أوليغاركية Oligarchy ، أولئك الذين أساءت

إليهم الديمقراطية Democracy يسمونها فوضى Anarchy .

وفي كل شكل من الأشكال الثلاثة تتركز القوى المطلقة ، وسائر الصفات المتعلقة بها في عنصر السيادة . ولكن الفارق بين شكل وآخر إنما يقوم في مدى كفاءة هذا أو ذاك في تحقيق السلم والأمن . ولقد غلب هوبز الشكل الموناركي على الشكلين الآخرين ، وذلك لأنه رأى أن الإنسان بطبيعته أناني ينزع إلى تحقيق رغباته ومصالحه ، فإذا كان الحكم في يد هيئة كثرت الشرور لأن هذه الهيئة تتمتع بحقوقها الطبيعية كما قلنا ، وإذا كان في يد الأغلبية إزدادات الشرور أكثر فأكثر ، أما الشكل الموناركي فينتج عنه أقل الشرور لأن الحكم فيه يتركز على فرد واحد . يقول Maxey « لقد حبذ هوبز الشكل الموناركي ، لأنه أكبر وحدة ونشاطاً وكفاءة من الشكلين الآخرين » . أما الهيئات المختلفة التي قد توجد في المجتمع مثل الهيئة البرلمانية ، أو الهيئة القضائية ، أو الهيئة التنفيذية ، فإنها تستمد سلطتها من إرادة الحاكم ، وحياة أفرادها ونفوذهم وسلطاتهم منوطة بإرادة الحاكم المطلقة .

ويرى هوبز أن قانون الطبيعة ، ليس قانوناً على الحقيقة ولكنه عبارة عن استنتاجات أو نظريات تساعد على البقاء والدفاع عن أنفسنا . أما القانون الحقيقي للحاكم فهو كلمة يضعها الحاكم تتيح له الحق أن يأمر الجميع . وذلك الحق الممنوح للحاكم إيمارتبته نصوص ومواد العقد الاجتماعي فالقانون المتعسر إذن يتكون من التعبير عن إرادة السيادة أو الحاكم الذي لا يخضع هو =



مغربة لك في بادئ الأمر لأنك تجد فيها حرية لا حدود لها ويمكنك أن تفعل ما هو في صالحك دون تدخل ، ولكن نظراً لأن الآخرين يملكون نفس الحرية

= لهذا القانون .

أما القانون الإلهي Divine law فهو ذلك الذي يصدر عن إرادة الله . بل ويمكن أن يكون القانون الطبيعي Law of nature صادراً عن الله ، على الرغم من أنه لا يعتمد مباشرة على الأمر الإلهي ، ولكن على مجموعة من المبادئ المؤسسة على العقل والأمر الإلهي المباشر الموجه لشخص معين أو لمجموعة من الأشخاص يكون بمثابة القانون الصحيح ، ويمكن تسميته بالقانون الإلهي الوضعي

Divine Positive law

وبرى هويز أن كل القوانين تحتاج إلى تفسيرات خصوصاً قانون الطبيعة غير المكتوب ، وبرى أن هذا الأخير يصبح قانوناً صحيحاً إذ تجسد في شكل أوامر نابعة عن الحاكم أو السيادة . فالسمة الأساسية للقانون عند هويز هي ارتباط القانون بالسيادة ، ذلك أن القانون لا يصبح قانوناً لأنه أثبت صلاحيته أو معقوليته ، ولكن لأنه نابع عن إرادة السيادة .

ولكن إذا كان ثمة تعارض ظاهر بين الأمر الإلهي وبين أمر الحاكم ، فأي أمر نتبع ؟ يجيب هويز بأن الأمر الإلهي يجب أن يسود كل سلطة ، ولكن هذا الأمر الإلهي لا يمكن أن يفهم إلا بواسطة العقل الانساني . ومن جهة أخرى فإن الأمر الإلهي إذا كان موجهاً إلى كل إنسان فيجب طاعته ، أما إذا أدعى الإنسان أو هيئة أنه تلي أمراً إلهياً ، فكيف يقتنع البقية أن هذا قد حدث ؟

طبق هويز المنهج العقلي الدقيق على الأوامر المقدسة للدين المسيحي ، واستنتج =

فصرح ان ما يبدو لك أن أساءتك لهم أقل بكثير من اساءتهم لك وهذا ليس في مصلحتك . وفي المجتمع المنحضر تسود القوانين التي تعمل على تحقيق المصلحة المشتركة المتبادلة بينك وبين جماعتك .

== نصور انه عن الله والمفيدة والعادة من أفكاره عن المادة والحركة والرغبة الانسانية . ولم يكن هويز ملحداء ولكن إلهه كان مختلفا عن إله المسيحيين . يقول Maxey « لم يكن هويز ملحداء ولم يكن شاكاء ، ولكن منهجه ونظرياته وأفكاره أقيمت رجال الدين بأنه عدو للكنيسة »

لقد أخضع هويز الكنيسة لسلطان الدولة ، فذهب إلى أن أولئك الذين يجتمعون للعبادة بدون أمر الحاكم وعلمه ليسوا رجال دين أو كنيسة ، ولكنهم يكونون هيئة غير قانونية يجوز القضاء عليها . كما هاجم هويز فكرة الكنيسة العالمية ، وقرر أن الكنيسة العالمية لا يمكن أن توجد طالما أنه لا توجد دولة عالمية .

ليس هناك إلاحكومة واحدة ، وسلطة واحدة هي سلطة وحكومة الدولة ، ولذلك فلقد انتقد هويز وهاجم أولئك الذين يقررون بأن هناك حكومة دنيوية وأخرى روحية أو أبدية ، الأولى تمثل الدولة والثانية تمثل الكنيسة . يقول هويز « إن كلمة دنيوية ، وكلمة روحية ، كلمتان أتيا إلى العالم لكي يضللا الإنسان ويصرفاه عن السيادة القانونية الوحيدة ، فليس ثمة إلاحكومة واحدة في هذا العالم هي الحكومة الدنيوية ، وماعدا هذه الفكرة خطأ وضلال يقود إلى الحرب بين الدولة وبين ما يسمى بالكنيسة » .

لقد كان هويز أول فيلسوف انجليزي يقدم نسقا سياسيا يقف على قدم وساق مع الأنساق الكبرى في التاريخ ، ولقد رفعت أعماله إلى منزلة كبار المفكرين ==

لقد شاهدنا من قبل لا أنانية الكثير من الناس ، فهم أحيانا ما يعملون على تحقيق رفاهية الآخرين حتى عندما لا تزيد رفاهيتهم تبعاً لذلك ، وحتى لو كان

---

==السياسيين ، وظلت نظريته منذ ظهورها مثار جدال كبير بين المكرين، سواء من قبل أولئك الذين رفضوها ، أو من قبل هؤلاء الذين قبلوها .

لقد أصدر هو بـعدة مؤلفات عبر فيها تعبيراً صادقا عن التقاء مجموعة تيارات متضاربة في الفكر الأوربي ، أثرت على فلسفة السياسة . ولقد عاش هو بفترة الحرب الأهلية وشاهد الصراع المرير بين الملك والبرلمان ، مما دفعه إلى تأييد الحكم المطلق ، ويعتبر هو بـ أول الفلاسفة المحدثين الذين حاولوا إقامة علاقة بين النظرية السياسية ومذهب حديث نهاما في الفكر، عمل كل ما في وسعه لتفسير هذا المذهب على أسس علمية ، تغطي جميع حقائق الطبيعة بما فيها السلوك البشري في ناحيته الفردية والاجتماعية .

يقول جيتل « إن نظرية هو بـ لم يكن لها تأثير سريع على الفكر السياسي الانجليزى على الرغم من أن كرومويل تأثر بها في الدكتاتورية .. أنها أثرت فيما بعد وبالتحديد في النصف الثاني من القرن الثامن عشر على كتابات بنتـام وأوستن . كما تأثر سبنسر بتشبيه هو بـ للدولة بأعضاء الجسم الإنساني، كما أن اسبينوزا تأثر بهذه النظرية » .

ويقرر رايت أن هو بـ « كان واحدا من المؤسسين الأوائل للمذهب العقد الاجتماعي » ذلك المذهب الذى استنتج هو بـ ضرورة الخروج بالإنسان من حال الطبيعة الأولى إلى حال المجتمع المدنى المتحضر . والواقع أن هو بـ « قد زاد الفكر السياسى خصوصية » بأرائه عن حال الطبيعة ، والعقد الاجتماعى،==

كل فرد مهمل إهمالا كاملا ، فلقد افترض هوبز أى من صالحك أن تنتمى لجماعة إجتماعية وأن تتصرف على أساس قواعد معينة في السلوك ، تتحول إلى قوانين مستننة وملزمة تلزمها وكالة مركزية ( الدولة ) ، فالدولة تكبح الرغبات العدوانية في الآخرين وفيك ، فهي تأخذ منك الكثير ولكنها أيضا تعطيك الكثير : فالسعادة الممكنة لملايين من البشر في حالة الطبيعة ، كل منهم في خوف مستمر من الآخر وكل منهم يشن حربا وقائية ضد الآخر باستمرار ، هي سعادة أقل بكثير من تلك السعادة التي يكملها المجتمع المنظم الذي تحكمه القوانين المحددة لمسار سلوك كل فرد في داخلها وهذا النظام الذي يتضمن التخلي عن بعض المصالح هو فقط الذي يجعل الاشباع الذي يحصل عليه كل فرد ممكنا وعظيما .

كما أنها تشبع المصالح إشباعاً ممكناً ، لو كنت تعيش في خطر مستمر فانك ستبذل كل طاقاك في الدفاع عن ذاتك ، والمصالح الأخرى التي لديك القدرة على تطويرها لا يمكن تطويرها على الاطلاق ، فالحدود التي تفرضها الدولة تبدو ضئيلة الثمن بالمقارنة باتساع مجال مصالح المرء .

إذا نحن نضع لكوننا محكومون في بعض من أفعالنا بالسلطة المركزية التي تقرر قواعد معينة للسلوك تستنها في قوانين لحماية الجميع فبعض القواعد تحولت إلى قوانين وبعض القواعد الأخرى لها فقط قوة العادة أو قوة الرأي العام .

---

= ونظرية السيادة ، والحرية ، والحكومة ، والقانون واستبعاد السلطة الكنسية عن التأثير في مجريات الأمور السياسية التي يديرها الحاكم الديوى إدارة مطلقة من كل قيد .

( المترجم )

ولكن كيف يتم تشكيل المجتمع وعلى أى أنواع من المواقف يجب تشريعها وكيف يتم الحكم فى المجتمع ؟

١ - تشكيل المجتمع : يرى هوبز أن عدداً من الأفراد الأنانيين المكونين للمجتمع يجتمعون معا كي يقيموا تعاقدآ . مدركين أن كل واحد منهم سوف يتحلى أو يتنازل عن شئ لقاء كسب أكبر ، أنهم يتعاقدون على التنازل عن حريتهم الفردية الأنانية لقاء تنظيم الحياة الاجتماعية بصورة متحضرة بأمن فيها كل فرد على يومه وغده وحياته . لقد قدم هوبز نظرية العقد الاجتماعى ، كما لو أن هذا العقد قد حدث فعلا . أى كما لو كان العقد الاجتماعى حادثه تاريخية كبرى جلس فيها أفراد المجتمع وتعاقدوا على تنظيم أمورهم ، والتخلص من حرياتهم التلقائية لملك أو سلطان لقاء تحقيق الأمن والطمانينة والأمان لهم . إذ الواقع أن هذا « العقد » ليس إلا تصوراً إفتراضياً وليس واقعياً .

٢ - مجالات التشريع . لا يمكن وضع كل جزئيات النشاط الانسانى تحت سلطة القانون ، فعلى أى فروع ذلك النشاط يمكن أن تسيطر الحكومة ؟

لقد اختلفت الآراء دائماً بصدد هذه القطة ، والرأى السائد يختلف من عصر لآخر ، ومن وجهة نظر هوبز إلى وجهة نظر معاصريه ، فلقد كان هدف الحكومة هو تحقيق الأمن ، لا الأمن الاجتماعى وحسب ، وإنما الأمن المادى بكل صوره مثل الحماية من القتل والهجوم والسرقة وخسارة ثمار عمل المرء . وفى عصرنا هذا ندرك وظيفة الحكومة طادة على أنها ليست فقط مانعة للطوارئ الغير مرغوب فيها ، ولكن أيضا بأنها تظهر رغبات الحالة الفكرية بصورة إيجابية وتهتم بالفوائد الطيبة وتوزع عادل للبضائع الاقتصادية وتهذب الأخلاق ورعاية للفنون ، وتأمين الحياة الاجتماعية والقيام بما يحقق رفاهية المجتمع

خصوصاً تلك الأفعال التي لا يقوى على إنجازها الأفراد . كما تقوم بتشديد الجسور ، وحفر القنوات ، وتنظيم الجيوش وغير ذلك من أعمال .

٣ - شكل الحكومة : ولكن أى نوع من الحكومة يجب أن نقيمها الدولة ؟

فالقول بأن الحكم يتطلب وجود شخص واحد أو عدد ضئيل من كل الناس هو قول بعيد عن الواقع العملي ، فالحكم يحتاج إلى عدد كبير نسبياً من الأشخاص الذين ينبغي عليهم صنع وإدارة القوانين التي يجب تطبيقها على الجميع .

نعم كان الناس جميعاً يشاركون بمعنى ما في الحكم في أثينا لكن ذلك كان من شأن الذكور الأحرار من أهل أثينا ، أما المرأة والعبد فليس لهما المشاركة في الحكم وكذلك الأجنبي . لكن حينما ازدادت أعداد الناس بعد ذلك بشكل كبير لم يعد في الإمكان تطبيق هذا النظام . وإنما كان لابد من إختصار نوعية معينة من الناس لديها القدرة على تولي السلطة لتكوين الحكومة . وهناك دوافع مختلفة تدفع الناس إلى السعى وراء كرسي الحكم هي :-

( ١ ) المال وشهوة امتلاكه تنقلب الى طلب السلطة كوسيلة للحصول عليه .

( ٢ ) الغرور وهو دافع يوجه الناس نحو الشهرة والمجد وطلب الاضواء .

( ٣ ) دافع السلطة فكلما امتلك المرء السلطة ، كلما زاد اهتمامه في طلبها ، وعمل على إدارة الاشياء ، وقد يستخدم في سبيل ذلك العيش والقوة أو الخديعة

## هجوم أفلاطون على الديمقراطية

أولاً تبعاً لأفلاطون ، (\*) ينبغي ألا ننسى مطلقاً أن مهنة أوحرفة الاشتغال

(\*) يرى أفلاطون أن عدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه ، وإفتقاره إلى الآخرين هما سببا نشأة الدولة أو المدينة وأن المجتمع بحالته السليمة إنما نشأ سداً لحاجتنا الطبيعية ، ثم أخذ بنسج خيوط مدينته الفاضلة ، فذهب إلى أن أول حاجتنا الطبيعية هي القوة ، قوام حياتنا كمخلوقات حية ، وثانيها السكن ، فالأكساء . وأن التعاون يقتضى نوعاً من تقسيم العمل ، فيظهر الزراعة والبناء والحياكة والأساكمة ، كل حسب استعداده الخاص وموهبته . ولكن الزارع لا يصنع محراثه بنفسه ، ولا يصنع معوله ولا غيره من آلات الحراسة ، وكذلك البناء والحائك والإسكاف إذن فيلزمنا نجارون وحدادون وغيرهم من الصنائع ، كما يلزمنا رعاة المواشى ، ومن هم من هذا القبيل لا مئاد الفلاحين بالثيران والمواشى ، ومد البنائين مواد البناء ، ونقل الجلود والأصواف للأساكمة والحياكة ، ثم يذكر سقراط ( المتحدث بلسان أفلاطون في جمهورية أفلاطون ) أمام محاوره أو ديميتس :

— على أنه يندر اختطاط مدينة ، في أى موقع كان ، دون إفتقارها إلى وارا دت .

— ينسدر .

— فيلزمنا أشخاص آخرون ، يجلبون ما نحتاج إليه من المدن الأخرى .

— يلزم .

— إذا ذهب المندوب فارغ اليد مما يحتاج إليه الأقوام الذين نستمع منهم

ما نفتقر إليه من المواد طاد بنحى حنين

بالامور السياسية أو فن إدارة الدولة ( مصطلح الاشتغال بالأهـور السياسية له صوت غير مفضل لدينا كما لم يكن له في أيام أفلاطون ) ، لـهى من أمـ المهن

== - هكذا أعلن .

- فلا تقتصر المدينة على ما تستهلكه ، بل يـازم أن يـزيد متوجها على استهلاكها ليكون لها ما تدفعه بدل ما تستورده من الخارج .

- يجب ذلك .

- فتحتاج مدينتنا إلى زراع وصناع أكثر مما سبق ذكره .

- تحتاج .

- وإلى وكلاء كثيرين لتصدير البضائع وتوريدها ، هم التجار - أليسوا كذلك ؟

- بلى .

- فاذن نحتاج إلى تجار أيضا .

- مؤكد .

وبدئى أن التجارة تحتاج إلى ملاحين لنقلها بحرا ، وسائقين لنقلها برا ، كما نحتاج إلى فتح الأسواق ، وتداول النقود لتسهيل المعاملات ، ووجود العمال والوسطاء المأجورون .

وبدئى أيضا أن أناسا يعيشون في مثل هذه المدينة لابد وأن يحيا حياة الفطرة السليمة الهنية . والواقع أن أفلاطون يؤيد مثل هذه الحياة ، ويحبذ مثل هذه المجتمعات ، ففيها « يحظى الناس ذرة وخمرا ، ويعصمون ثيابا وأحذية ، ويشيدون لأنفسهم بيوتا ، ويكتفون بالعمل صيفا أكثر الوقت بدون أحذية ولا أردية ، أما في الشتاء فيجهزون بما يلزمهم منها ، أنهم يفتاتون بالقمح والشعير ، ==



والفنون على الإطلاق ، وأشدّها إرباطا برفاهية الآخريّن فاذا كان الجهاز الحكومي في الدولة أفتانيا أو غيبيا أو فاسداً فان ذلك تكون له آثاره الفخمة على

ويصنعون خبزا وكعكا ويحسون على أسرة مصنوعة من أغصان الدرو والآس، ويتمتعون بصفاء العيش مع أولادهم ، راشقين الحمر ، مكلّين بالغار مسبحين الآلهة ، معاشرين بعضهم بعض إسلام، ولا يلدون أكثر مما يستطيعون أن يعولوا ، احتسابا من الفاقة والحرب .

ولكن غلوكون أحد محاورى سقراط ( وسقراط هنا يتحدث بأسان أفلاطون ) يعترض على مثل هذه المدينة ، مطالبا بحياة تسودها الرفاهية . وهنا يقرر أفلاطون أن مدينة تسودها الرفاهية كتلك التي يطلها غلوكون تحتاج علاوة على ما سبق من الضروريات اللازمة لحياة الفطرة إلى مد أطرافها، وأن تملأ بالهن المنوعة التي لا توجد في المدن لمجرد سد الحاجات الطبيعية ، مثال ذلك العميادون ، وأرباب الفنون ، والشعراء ، والمشدون، والمثّلون، والراقصون، والقصاصون والمقاولون ، وصناع الأدوات على أنواعها ، وصانعوا البهارج وحلي النساء ، والمرضعات ، والمرضات ، والحلاقون ، والطهاة والأطباء . ومن هنا تضيق حدود الدولة أو للمدينة على سكانها بعد ما كانت كافية لسكانها الأولين ، ومن ثم تضطر لمناطق مراعى للمدينة وحقوقها بواسطة الحرب . وبالتالي نحتاج إلى تشكيل جيش من الجنود المحترفين ، وتوفير العتاد الحربي لهم ، ثم نحتاج إلى إنشاء عقل مدبر حاكم لهم .

ثم يستطرد أفلاطون فيبين أن الحاكم يجب أن يتصف ببعض الأوصاف الفطرية منها أن يكون فلسفي النزعة ، محبا للمعرفة ، ودبعا مع أصحابه ، شديدا مع أعدائه يقول أفلاطون « الحاكم الكفو، في عرفنا فلسفي النزعة . »

كافة خواص النشاط السائدة في ربوع الدولة ومن هنا كان أفلاطون يطلب أن يتولى أمور الناس السياسية أحكم الناس وهم طبقة الفلاسفة . وعلى هؤلاء

---

==عظيم الحماسة سريع التنفيذ ، شديد المراس . . . و يأخذ أفلاطون بعد ذلك على عاتقه في آخر الكتاب الثاني من جمهوريته ، والكتاب الثالث بأكمله يبان كيفية تهذيب وتربية الأحداث المعدين للحكم .

يجب أولا - يقول أفلاطون - أن تكون في غاية الحذر في انتقاء القصص التي تلى على أسماع الحكماء في حداثتهم ، فلا يباح في هذه القصص ما يمس كرامة الآلهة ، فلا يقال فيها أنها تشهر حربا بعضها على بعض ، أو أنها تنقض العهد أو الميثاق ، أو أنها تنزل الكوارث بالناس ، أو أنها تتخذنا بكذبها . ويجب ثانيا ألا نشجع مخاوف الموت في قلوبهم ، لكي تحقق لهم الشجاعة ، وضبط النفس ، واحترام الذات .

كما يجب ثالثا ألا يفرطوا في الضحك ، وأن يحتفظوا بالصدق دون الكذب وأن يكونوا عفاة ومتحررين من حب المال .

ويجب أيضا أن يعنى الحكماء من كل مهنة أخرى غير الحكم ، لكي يتمكنوا من بلوغ أعلى مراتب الحذق والمهارة في تدبير شئون الحكم .

ويجب أن يسن لهم نظام دقيق في الأغاني والألحان والآلات الموسيقية ، فلا يسلم آلات موسيقية تنشئ فيهم الرخاوة وتبسط العزائم ، ويحظر عليهم أيضا كل الألحان المركبة ، والبسيط من هذه هو المباح لهم . وغرض هذا هو أن يتربى في عقول الأحداث حكماء المستقبل الشعور بالجمال والاتساق والاتزان ، وهى صفات تؤثر في سجيئتهم ، وفي علاقاتهم بعضهم ببعض .

ويجب أن يكون طعام الحكماء بسيطا ومعتدلا وصحيا ، وذلك يغنيهم ==

أن يكونوا خبراء في مجالهم كي يستطيعوا مواجهة المشاكل العديدة التي تواجههم يوميا وهم لكي يكتسبوا مثل هذه الخبرة فينبغي عليهم أولا أن يبروا

عن الاستشارة الطبية إلا في أحوال استثنائية ، كما يجب عليهم القيام بالتدريبات الرياضية ، فنسبة التدريبات الرياضية للجسد هي نفس نسبة الموسيقى للعقل ، وللتربية تقبل لترقية العنصر الحماسي ، كما تقبل الموسيقى لترقية العنصر الفلسفي وأقصى أغراض التهذيب هو إعداد هذين العنصرين الحماسي والفلسفي بنسبة عادلة متزنة .

ويجب على الحكام أن يعيشوا في شظف وتقتير ، وأن يسكنوا الخيام لا البيوت ، كما يجب ألا يمتلكوا ملكا خاصا .

وبعد أن يفيض أفلاطون في تهذيب الحكام وتدريبهم يرى أنه من هذه الطبقة يجب انتقاء واختيار القضاة والحاكين ، ويجب أن تتوفر في هؤلاء الذين يختارون للحكم سنا أكبر ، وفطنة أوفر ، وجسارة أعظم ، ووطنية أحرق ، وأمانة أقل .

ودون الحكام تقوم فئة المساعدين أو الجند ، ثم تقوم بعد هذه الفئة الأخيرة فئة الملاحين والصناع والتجار ، فتتكون الدولة من ثم من ثلاث طبقات ، الأولى طبقة الحكام وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالذهب ، والثانية طبقة المحاربين وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالفضة ، والطبقة الثالثة هي طبقة التجار والصناع والرعاة وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالنحاس والحديد .

أما أسلوب التهذيب والتربية ، فيبدأ قبل ميلاد الحدث حتى نضمن له وراثة سليمة ، وفي ضوء نظرية أفلاطون عن شيوعية النساء والمال يتم أخذ الأبناء الأصحاء ، حيث ينضمون إلى مؤسسات عامة تشرف عليها الدولة . وينشأ =

بفترة طويلة مكثفة من التدريب والاستعداد ، إذ سوف يكون من الحق والعبث أن يطلب من الأطباء والمحامين المرور بتدريب طويل لمهنتهم . بينما نترك

= الأحداث معا فتقوى أواصر الألفة والمحبة والتعاون في نفوسهم مما يؤدي إلى تمكينهم من نسيير دفة شئون الحكم فيما بعد بهذه الروح .

تستمر تربية الأحداث من ذكور وإناث حتى سن العشرين ، فيتلقون تدريبات رياضية وموسيقية ، ويختار منهم عن طريق الامتحان من تثبت صلاحيته . والجزء الأخير يتلقى فنون التدريب العسكري لمدة عامين أو ثلاث ، ثم يتلقون دراسات في الحساب ثم الهندسة البسيطة ثم الهندسة المجسمة ثم الفلك على الترتيب . وفي سن الثلاثين يعقد لهم امتحان آخر ، ومن يجتازه يمضي في دراسة المنطق والفلسفة . وفي سن الخامسة والثلاثين توكل إليهم أعمال رئيسية في الخيش والإدارة ، إلا أن مهام الحكم ومشاكله لا توكل إليهم إلا بعد بلوغهم سن الخمسين .

أما عن واجبات الحكام التي يجب أن يشملها بدورها التربية والتهديب فهي :-

- ١ - أن يحولوا دون الميل إلى إثراء البعض وفقير البعض الآخر .
  - ٢ - أن يسهروا ضد اتساع الأراضي اتساعا سريعا .
  - ٣ - أن يتشددوا في قمع البدع في فني الموسيقى والتدريبات الرياضية .
  - ٤ - أن يتركوا بقية القوانين لقطة القضاء .
  - ٥ - أن يوكلوا أمر العلقوس الدينية لوحى أبولو إله دلفى .
- ويمكن حصر مزايا العطرة الفلسفية التي يتمتع بها الحاكم فيما يلي :-
- ١ - حب المعرفة : فأرباب العطرة الفلسفية هائمون بكل أنواع المعارف ، =

الناس المهتمين بالأمور السياسية بدون تدريب مع أن تلك الأمور تحتاج الى  
مهارة أكبر وحكمة أوسع من تلك التي تلزم المهن الأخرى كافة .

== لتتجلى لهم حقيقة هذا الوجود الخالد الذي لا يتغير زمانا ومكانا .

٢ - حب الوجود الخالد حبا كليا .

٣ - حب الصدق ومقت الكذب ، فالصدق قرين الحكمة .

٤ - هجرة الذات الجسدية ، والهيام بالذات العقلية .

٥ - شدة القناعة والعفة والبعد عن الطمع .

٦ - نبذ كل ما هو ضيق وشرب ، ونبذ الجبن .

٧ - الزهد في الحياة الحاضرة ، وعدم هيب الموت .

٨ - سرعة الحاضر في التحصيل ، والتميز بذاكرة حافظة .

٩ - محبة الإنساق والجمال .

يسأل سقراط غلوكون في محاوره الجمهورية :

- أو يمكنك أن تجد عيبا في عمل يتطلب ممن تعاطاه عن جدارة أن يكون

ذا ذاكرة حافظة ، سريع الخاطر ، زكي القواد ، حلو الشائل ، محبا وحليفا

للحقيقة والعدالة والشجاعة والعفاف ؟

- كلا . إن نابعة النقد نفسه لا يمكنه أن يجد عيبا في عمل كهذا .

- افتتدد في أن تعهد إلى هذه الخلال في إدارة مصالح الدولة ، وقد انضجها

اللسن والتهذيب فأهلها لوظيفتها هذه ؟

ويذكر أفلاطون أنه « ما من دولة ، ولا نظام ، ولا فرد ، عليه أن يبلغ ،

أو تبلغ ، الكمال ما لم تلق مقاليد الحكم فيها إلى أيدي الفلاسفة » .

منهج أفلاطون نظريته بأخلاقه وبفلسفته ، وفيما يتعاق بنظريته الأخلاقية ==

والأهم من ذلك هو أن يكون القادة السياسيون حكماء غير فاسدين ويحلون بأقصى صفات أخلاقية ممكنة وخلاف ذلك ، يمكنهم إستخدام

---

==نجده يقرر أن ثمة فضائل أربع هي على التوالي: الحكمة ، والشجاعة، والعفة، والعدالة ، ولقد توصل أفلاطون إلى هذه الفضائل من نظره في النفس الإنسانية ، فهي تنقسم عنده إلى ثلاثة أجزاء ، أولها النفس العاقلة ، وثانيهما النفس الغضبية ، وثالثها النفس الشهوانية ، ومركز النفس الشهوانية في أسفل البطن ، ومركز النفس الغضبية في الصدر أو في القلب ، بينما مركز النفس العاقلة في العقل .

ولقد اختص أفلاطون كل نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معينة ، فالنفس الشهوانية هي أدنى النفوس ، ولها فضيلة سلبية هي العفة وقوامها ضبط الشهوات ، ومحاربة الشطط والإسراف في الأهواء ، ونزع تعلق النفس ب لذات الجسد تمهيداً لإدراك الحقيقة والخير ، أما فضيلة النفس الغضبية فهي الشجاعة وقوامها احتمال المكاره في سبيل إدراك الخير . والعفة والشجاعة فضيلتان تمهدان لفضيلة ثالثة هي فضيلة النفس العاقلة التي تسمى باسم الحكمة ، ووظيفة الحكمة التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أممها ، وقوامها تحديد النفع على أساس الطبيعة . ولولا الحكمة لفازت النفس الشهوانية وطغت وتبعته النفس الغضبية صاغرة لا تستطيع فعل شيء .

ولقد شبه أفلاطون في محاوره في-دروس النفس بمجلة يجرها جوادان : أحدهما أسود جامح يرمز للشهوة ، والثاني أبيض كريم يرمز للنفس الغضبية، أما الخويزي فهو يرمز للنفس العاقلة ، وهو يوفق وينسق بين الجوادين . وإذا أفلح العقل وفضيلته الحكمة في أن يوفق بين الجوادين لتحقيق التوازن==

معرفتهم المخصصة لتطوير المصالح العامة والخاصة على حد سواء . والواقع أن العمل على إبقاء الحكام صالحين من الناحية الأخلاقية بعد توليهم المناصب

المنشود ، وتحققت بالتالى العدالة ، والعدالة تنشأ عند أفلاطون من خضوع النفس الشهوانية للنفس العاقلة ، وهى بمثابة القوة الموحدة التى تستهدف إقامة الإنتران بين واجبات كل نفس جزئية وبين ما تقتضيه .

ويطبق أفلاطون نظريته الأخلاقية هذه على دولته أو مدينته ، إذ أن الدولة أو المدينة الصالحة عنده يجب أن تكون حكيمة شجاعة غنية مادية . ومن هنا تصبح السياسة عند أفلاطون أخلاقاً موسعة ، وكما تحتوي نفس الإنسان على نفوس جزئية فإن المجتمع يكون أيضاً من ثلاث طبقات وإن كان ذلك لا يقضى على وحدته وهذه الطبقات الثلاث هى : -

**الطبقة الأولى :** - وهى أرفع الطبقات ، وتمثل طبقة الحكام الفلاسفة الذين يوكل إليهم أمر الحكم وإدارة دفة البلاد بالعقل والحكمة .  
**الطبقة الثانية :** وهى تلى الطبقة الأولى ، وتمثل طبقة الجند أو المحاربين ، ويكلف أفراد هذه الطبقة بالدفاع عن الدولة من الناحيتين الداخلية والخارجية . وينبغى لهم أن يتحلوا بالشجاعة فى الدرجة الأولى .

**الطبقة الثالثة :** وهى أدنى الطبقات ، ويمثلها الصناع والتجار والزراع ، أى أنها تضم مائة الشعب ويوكل إلى أفراد هذه الطبقة أمر الإنتاج والسهر على تأمين الحياة النباتية والحيوانية . والعفة هى الفضيلة الأولى التى ينبغى أن يتحلى بها هؤلاء الأفراد .

أما العدالة فهى تقوم من الإنساق بين طبقات المجتمع الثلاث دون ما تدخل من طبقة فى شئون الطبقة أو الطبقتين الأخرتين أى التزام كل بعمله الخاص ،

الحكومية هو أمر صعب للغاية ، وربما أعقد من مرحلة تدريبهم وتعليمهم ،  
فأغراءات السلطة تفسد الجميع لكن علينا مشقة جعلهم أكثر الطبايع الأخلاقية

== وعدم التدخل في شئون غيره .

وكما تخضع النفس الشهوانية للنفس الغضبية ، وتخضع هذه الأخير للنفس  
العاقلة ، فالعمال يخضعون للمحاربين ، والمحاربون يطيعون الفلاسفة الحكام ،  
فالعدالة في الدولة تماثل العدالة في الأفراد .

أما عن ربط أفلاطون نظريته السياسية بفلسفته ، فهذا واضح ، إذ الحاكم  
عنده فيلسوف يؤمن بالمثل وبالخير ، ويتخذ من المعرفة الكلية زادا ومعينا وهذا  
الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها ، ومن هنا قلنا أن أفلاطون ربط نظريته  
السياسية بالفضيلة ( الأخلاق ) وبالمعرفة ( الفلسفة ) أوثق ارتباط .

تنقسم الحكومات عند أفلاطون إلى خمسة أنواع كبرى هي الارستقراطية  
والديموقراطية والأوليغارشية والديوقراطية والطغيان على التوالي .

١ - الأرستقراطية : وهي تلك التي ذكرها أفلاطون فيما سبق ، وقرر فيها  
وجوب شيوعية النساء والأولاد ، وتربية الأحداث ، وأن يكون الحاكم  
فيلسوفاً ، وأن يكون الجنود مبتعدين عن تدبير الاموال واتخاذ ملكيات لهم .  
وأن يتناولوا جميعاً رواتب سنوية مقابل حكمهم وأن يحصروا جهودهم في السهر  
على أنفسهم وعلى الدولة .

والنظام الارستقراطي يقابل نظام المجتمع الطبيعي السليم ، وتكون الحكمة  
فيه سائدة ، والعدالة متحققة ، إلى جانب الشجاعة والعفة على نحو ما ذكرنا .  
إلا أن ثمة ضرورات اقتصادية وسيكولوجية تؤدي إلى انهاء مثل هذه  
الحكومة الصالحة العادلة ، فتظهر حكومات فاسدة غير عادلة يحددها أفلاطون ==



حسناً ، ولهذا السبب فتدريهم حتى من سنوات طفولتهم المبكرة ، ينبغي أن يكون بأسلوب يجعلهم لا يسيئون استخدام سلطتهم التي ستتحول لهم يوماً ما .

== في أربع صور على وجه التحديد .

٢ - التيموقراطية : وهي تلى الحكومة الارستقراطية ، وتنشأ عنها ، وتكون بمثابة حكومة عسكرية كتلك التي حكمت كريت واسبرطة فحين تذبذب الارستقراطية ينشأ الانقسام بين طبقات الدولة الثلاث ، وتستغل الطبقة الدنيا بواسطة العاطفين الآخرين فيتم تقسيم ثروتها بين أفرادها بين الطبقتين ، وتهبط إلى درك الخدمة والعبودية . ولقد سمى أفلاطون هذه الحكومة بالتيموقراطية لأن زعماءها تسيطر عليهم الرغبة في البطولة وإحراز الشرف والانتصارات والابجاد . وهذا النوع من الحكومات يكون وسطاً بين الارستقراطية والليجاريكية .

٣ - الاوليجاركية وهي حكومة الأقلية الموسرة ، وتنشأ إبداء من التيموقراطية ، ذلك أن حب التيموقراطيين للثروة والشهوات وتركهم للحكمة والمعرفة يزداد مع مرور الأيام فيتحولون إلى اقطاعيين قساة غلاظ يستولون على الاموال بغير حق ، فتصبح الثروة أساس الجدارة وهو إثم فظيع .

ومن نتائج النظام الاوليجاركي أن الثروة والفاقة يبلغان أقصى مداهما فتتقسم المدينة إلى قسمين : غنى وفقير ، يفيض أحدهما الآخر ويكيد له . يقول أفلاطون « تحسر مدينة كهذه وحدتها ، وتصير اثنتين ، الواحدة مؤلفة من الفقراء والأخرى من الأغنياء ، والفريقان ساكنان معا ، يكيدان أحدهما للآخر » فيكثر المتسولون واللصوص والمجرمون ، وتقل الفضيلة والحكمة وحب المعرفة .

==

فينبغي حمايتهم وهم صغار ضد كل التأثيرات الأخلاقية الشريرة، ويجب تشكيل شخصياتهم بأسلوب يجعلهم غير قابلين للفساد وأن تكون لديهم حصانة ضد

== ٢ - الديمقراطية : يتم الانتقال من الأوليغاركية إلى الديمقراطية بالثورة التي يقوم بها الفقراء على الأوليغاركيين ويساعد الفقراء في ثورتهم النبلاء الذين أفلسهم الأغنياء بطرق شتى، ويستولون على الحكم، فيقومون بقتل وتشريد الأغنياء، وتقوم الحروب الأهلية، وينادي الديمقراطيون بالحرية للجميع فينتهي الأمر إلى فوضى مطبقه. يقول أفلاطون على لسان سقراط محاوراً أديمنتس :

- فأول كل شيء أليسوا أحراراً، أو ليست حرية القول والفعل فاشية في الدولة فينفل المرء ما يشاء ؟

- هكذا قيل لنا .

- وحيث فشت الإباحة رتب كل فرد نظام حياته وفقاً لمذاته .

- وأوضح أنه يرتبه .

- وعليه أرى أنه ينشأ في هذه الجمهورية أعظم تباين في الخلق .

- ينشأ من كل بد .

\* \* \*

→ وإذا كنا نفتش عن جمهورية فن حسن الرأي إيجادها .

- ولماذا ؟

- لأنها (الديمقراطية) تحوى كل أنواع الحكومات بسبب الإباحة الم

ذكرتها، وإذا أراد أحد أن يؤسس دولة كما كنا نعمل الساعة فليقصد إلى مدينة ==

المنافقين والمداينين من الرعايا ، وينبغي تدريب هؤلاء القادة بأسلوب يحقق إمتيازهم العقلي والأخلاقي ، وتقديتهم وتهذيبهم بأقصى قدر من العناية ويطلب

ديموقراطية ، سوق الجمهوريات ، ويختار الصفة التي تحلب له ثم يؤسس دولة عليها .

ثم يذكر أفلاطون أن من مساوىء الديموقراطية تعاؤل الديموقراطيين على حكمهم ، وترفع العبيد على أسيادهم ، والعوضى الإجتماعية .

• - انظار : يؤدي التطرف في الحرية إلى نوع من القوضى الشاملة يستغله قطب ذكى من أقطاب المجتمع يسمى بطل الأمة المختار ، فنمو قدرته باستمرار ويختار حرسا خاصا له ، وأخيرا يتحول إلى مستبد تام ، يستولى على الحكم بقبضة حديدية ، فيصبح الحكوميين فى حاجة ماسة له ، ولكى يواجه تفقات الحرب يفرض الضرائب ، وينكل بالأغنياء وبالمنافسين له ، ويشرد الفضلاء ، وينهب المعابد ، ويستولى على أموال الشعب .

• • •

هكذا كانت الدولة عند أفلاطون ، مثالا أو نموذجا يحاول أن يظهر فيها أفلاطون ما يجب أن تكون عليه من حيث المبدأ دون البحث فيها إذا كان من الممكن تحقق هذا المثال أو عدم تحققه فهو بصور المدينة الفاضلة ، مثال الخير الذى يجب أن يعرفه السيسى تمام المعرفة ، ولكى يتبين ما يلزم لخلق دولة صالحة . ولقد أدى تأكيد أفلاطون على أن تكون الدولة خاضعة لحكم الفلاسفة ، إلى استبعاد القانون ، فإذا كانت مؤهلات الحاكم مقصورة على علمه الأسمى ومعرفته فان حكم الرأى العام على أفعاله إما ألا يكثر به ، وإما أن يكون إيجابا استشارته هو مجرد مناورة سياسية ماكرة يمكن بها ضمهظ تدمير الجماهير .

ذلك إستخدام كل طاقاتنا وعلما وجهدنا وإذا لم نفعل ذلك الواجب الصعب  
فان هذا يعنى فساد وإنهيار الدولة بأسرها .

== ومن ثم فلا فائدة ، بل إن من الحماقة تقييد الملك الفيلسوف بأحكام القانون .  
وهذا يؤدي إلى خضوع كل شيء لذلك المثل الأعلى الذى جسمه أفلاطون  
في شخص الملك الفيلسوف فهو الوحيد الذى يعرف ما هو خير الناس  
والدولة ، تلك التى أصبحت مؤسسة تعليمية فرضت عليها وصاية دائمة يتولاها  
الحاكم الفيلسوف .

والتصور السابق يناقض تماما مفهوم الإغريق عن قيمة الحرية في ظل  
القانون ، وضرورة اشتراك المواطنين في حكم أنفسهم ومن هنا كانت نظرية  
أفلاطون السياسية محدودة الأفق ، لأنها تلتزم بمبدأ واحد ، وتعتبر عن المثل  
العلياء لدولة المدينة ، وكان ذلك هو مصدر الشك والارتباك الذى أدى فيما بعد  
إلى تعديل موقف أفلاطون .

فقد رجع أفلاطون في كتاب القوانين عن بعض آرائه السابقة في الجمهورية،  
فعدل عن موقفه عن شيوعية النساء والأولاد ، وكذلك عن الملكية الخاصة،  
وحكم الفلاسفة . وقد استعاض عن حكم الفلاسفة بمجالس حكماء مؤلفين  
من مجموعة أسماء حراس الدستور، وهؤلاء يشرون على الزواج وحياة الأسرة  
ومعاشها ويقسمون الأراضي ويحققون تقسيمها عن طريق الميراث بالعدل .

وتقوم هذه الحكومة على أساس دستور صيغت مواده من النظام السياسية  
الرئيسية التى أشار إليها أفلاطون في محاوره السياسى . فتكون حكومة  
استقرائية مستندة إلى هيئة نيابية هي مجالس الشيوخ ، وسلطة قضائية تتمثل  
في القضاة والمحاكم وسلطة تنفيذية تنقسم إلى قسمين، شرطة تحفظ الأمن الداخلى ==

لما الأسلوب الذى يسكون عليه هذا التدريب ؟ يصف أفلاطون كل حالة أو طور منه بالتفصيل فى جمهوريته وفى مجمل وصفه يقول كل طفل يظهر أدنى مقدار من التبشير بمستقبل جيد ينبغى تعليمه تعليماً كاملاً وذلك من خلال تنمية قواه الجسمية والنفسية والعقلية ، فينبغى أن يتلقى تدريباً طويلاً ومكثفاً فى الرياضة ، ويتعلم الموضوعية فى التفكير ، ويتعلم أن من الصعب الحصول على الحقيقة ومع ذلك عليه نوالها ، وينبغى تدريبه أيضاً على الفنون الحرة وقراءة التاريخ والأدب وتعلم الموسيقى حتى يتسنى له أن يكون حساساً للشعور الإنسانى وليس مثل معظم الأبطال الرياضيين الذين يشبهون الوحوش البرية ، ومن خلالى هذه الفترة الأولية هناك تأثيرات ينبغى حجبها عنه مثل الموسيقى المثيرة للحواس والراويات عن الالهة ، لأنها زائفة أو تصور الالهة على أنها غير أخلاقية وفاسدة ، وذلك لأن الطفل سريع الانطباع ، وينبغى حجب الشر عنه من البداية . بعد ذلك عندما يصل إلى الثامنة عشر أو التاسعة عشر سيمر بمرحلة التدريب العسكرى لتربية جسمه ، ومن العشرين إلى الثلاثين سيمر بمرحلة مكثفة من الدراسة بصفة خاصة من الرياضيات لتطهير عقله وتنظيم شخصيته وبعد ذلك فقط سيسمح له بدراسة للفلسفة ( حب الحكمة ) وبصفة خاصة دراسة المبادئ الأخلاقية الحقيقية ، لأنه إذا لم يكن لديه تنظيم ذاتى كبير من دراسة مبدئية طويلة للحقائق الموضوعية فلن يتمكن من فهم التمييزات الفلسفية الصعبة وبستخدمها كأدوات لتحقيق الغايات الأنانية المعقولة وسيشك

---

== وجيش يسهر على الدولة ويحفظها من الغزو الخارجى ومن الأعداء . وبالإضافة إلى ذلك يشرف الكهنة على المراسم الدينية .

( المسترجم )

في كل ما نعلمه في طفولته . ومن الثلاثين إلى الخمسين سيوقف دراسته ويرجع إلى حياة الشعب ويتولى وظائف في الخدمة العامة في المناصب الثانوية .

ويعطى ما قد تعلمه في الحياة من حوله ، وفي نهاية هذه المدة فقط سيكون في منصب يجعله يجلس بين مجلس الحكام الذي يحكم الدولة .

ولسنا بحاجة إلى القول بأن القلة هي التي تستطيع الصمود في الامتحانات التنافسية الصعبة المشابهة لامتحانات الخدمة المدنية لأغلب المتسابقين قبل أن يعملوا إلى نهاية الطريق الطويل . وهؤلاء فقط الأكثر قدرة والأكثر ضميراً هم الذين سيهدون حق النهاية وينجحون في الاختبار ويستطيعون تولى أعباء الدولة من الواضح أن هذه العملية التعليمية لانكادتهم بالإفتقار إلى السكينة والشمولية ، فانها تولد زعماء مدربون على الأقل على وظائفهم ولكن هل لنا أن نتأكد أنه بعد هذه العملية الطويلة سيتمكن هؤلاء من القيادة أو الزمالة في أهم الوظائف الإنسانية وهي وظيفة زعيم أو قائد الدولة ؟

نعم فبما لأفلاطون لو استطاعت أي عملية تعليمية إستبعاد تلك العمليات غير المرغوب فيها بأملوب ما وتقديم من يصلح زعيماً لكان ذلك خيراً ونجاحاً لهذه العملية ، فالحكام يملكون أشمل معرفة ممكنة ومطلوبة للقيام بوظائفهم على خير صورة ، وقد تختلف على بعض النقاط مثلاً في أهمية الرياضيات ، بقدر ما كان أفلاطون يعتقد أنها كذلك . ولكن هذه أمور ذات تفضيلات يمكن مناقشتها كلا على حده ، وهم ليسوا أكاديميين يعيشون في أبراج عاجية ، وإنما يمضون حصة عشر عاماً بين أفراد الشعب ، قبل أن يصبحوا حكاماً فيتصلون بالشعب ويشاركونهم مشاعرهم ويدركون مباشرة مشكلاتهم وحاجاتهم ، ويطبقون معرفتهم في السياق العملي بكل وسيلة ، بالإضافة إلى

معرفةهم وخبرتهم العملية ، وهناك ضئيل أيضاً بأنهم حاصلون على صفات أخلاقية ممتازة ، فقد تم تدريبهم بعناية حتى لا تنشأ منهم تأثيرات شريرة تنمى صيولاً غير مرغوب فيها عندهم . فالتدريب الشاق كان يستهدف تحقيق صفة اتبل في شخصياتهم والمعرفة المكتسبة التي علموها طول هذه السنوات كلها في التدريب كانت أساساً وسيلة نحو غاية .

والحاكم يتم تدريبه على أن يحكم دون أن يحاول الحصول على مكاسب مادية في حكمه ، وأن يكون الدافع في الحكم عنده هو دافع الرغبة في السلطة ؟ .

الواقع أن هناك أناس لا يشتهون المكاسب المادية بقدر إشتهائهم للسلطة فهم لا يريدون الثروة وإنما يطلبون السيادة والسلطة على مقدرات الناس الآخرين فكيف يتم إبعاد الحكام من الوصول إلى المنصب العالي من خلال الرغبة في السلطة ؟ حاول أفلاطون الإهتمام بهذا الموضوع فذهب إلى أن ذلك يتم تارة من خلال جعل تعليم الحكام تعليمًا شاملاً وتدريباً شاقاً من الوجهة الأخلاقية حتى يتسنى لهم ممارسة سلطاتهم دون التسلط بالأناس ولكن تارة أيضاً يحاول أفلاطون ألا يجعل الحاكم فرداً مستبداً وذلك من خلال تأسيس مجلس للحكام ، لا يستطيع حاكم واحد فقط منهم ممارسة سلطته . إن من يشتهى السلطة لن يجدها في الحكم ولكنه يمكن أن يجدها بصورة أصرع وأسهل في المشروبات الخاصة . وهكذا حاول أفلاطون لا التأكيد فقط من إن الحكام لا يتم تدريبهم تدريباً جيداً ، عقلياً وبدنياً وأخلاقياً ولكن التأكيد أيضاً من عدم وجود دوافع أساسية تدفعهم للبحث عن المناصب العالية بسبب المال أو السلطة .

وينطبق الكثير على نظام أفلاطون في الحكم ، دعنا الآن نعود إلى الديمقراطية لماذا يقع لنا أفلاطون مثالا سياسياً غير انتخابي ليس للشعب فيه

حق الانتخاب؟ والإجابة بسيطة وهي أن الديمقراطية تبعاً لرأى أفلاطون تفشل كتنظيم في الحكم بسبب طبيعة الناس أو طبيعة الشعب، فالشعب كالأغنام جاهل وغير مدرب ومن السهل قيادته، والحكومة هي مهمة تصلح لهؤلاء المدربين في الفن المعقد فاذا ما يتم انتخاب حكام للدولة ليسوا مدربين تدريباً ومناسباً على وظائفهم فإن هذا يعد مأساة كبرى وهي تشبه الارتكان إلى المشعوذين والدجالين في الأمور الطيبة بدلا من اللجوء إلى الأطباء المهرة القمسين.

وإذا كان الحاكم فيلسوفا عند أفلاطون فكيف يمكن أن تتوقع إعراف الناس به وهم ليسوا فلاسفة، كما أن معظمهم من الفوغائيين الذين لا يهتمون إطلاقاً بالبحث عن الحكمة.

لقد اتفقنا على أن الفيلسوف بلولد يتميز عن الآخرين من خلال سرعة الفهم والذاكرة الجيدة والشجاعة والكرم، وإملاكه لمثل هذه المواهب تجعله ميرزا على رفقائه من عهود الصبا، ولذلك لا بد وأن يحبه ويحترمه الآخرون حتى لو كانوا غوغائيين، حينما يكون كرسى العرش شاغرا فانهم يقدمونه على أنفسهم، ومع ذلك فإن نولى الحكم بواسطة الفلاسفة أفضل بلا شك من شغل كرسى الحكم بواحد أو أكثر من الفوغائيين ومدى خطورة ذلك على المجتمع ستكون كبيرة<sup>١</sup>.

## ٢ - الرد على أفلاطون

بطل الديمقراطية : إننى أشعر بنفور كبير من قول أفلاطون بأن الحكومة يتم تعيينها من طبقة الفلاسفة. ولا يؤخذ في ذلك رأى الشعب الذى أرى أن من الضرورى أن يكون له رأى في ذلك، وأن وجود حكومة مفروضة عليها



من خلال أولئك الذين لم نشاركهم في الانتخاب هو شيء مخزى ، حتى لو كانت هذه الحكومة محكومة ممتازة . فنحن نشعر بالاحترام للحكومة فقط عندما نكون قد شاركنا في إختيارها بصورة ما في تشكيل سياستها ، كما أننا نطيع القوانين ونحترمها إذا تم إصدارها منا أو من ممثلينا ، علاوة على أننا يمكن أن ندفع الضرائب عن قناعة ، وأن نحارب ونجاهد في الحفاظ على دولتنا إذا شاركنا في إقامة حكومتنا وتحديد سياستها .

بطل إفلاطون : المشكلة هي أنه عندما يحكم الناس أو الشعب فإن هذا الحكم يكون حكماً غوغائياً قصير النظر ، عديم التخطيط ، معدوم البصيرة ، تنقذ فيه الرأي السليم والحكمة الفائدة ، ويضيع الحق وسط آراء وآراء لا عدد لها ولا حصر .

بطل الديمقراطية : إنني أعرف نظرتك التشاؤمية للشعب ، وأعلم اعتقادك بأن قطيع الناس كثيراً ما يخطئون ، ومع ذلك فعلى الحكومة أن تعكس آراء الشعب مهما كانت ، وهذا لا يتم إلا إذا كانت الحكومة نتيجة إنتخاب حر .

بطل إفلاطون : لو أخذنا برأي الأغلبية ماذا يكون عن رأي الأقلية ؟

علما بأنه قد يصدر عن الأقلية آراء هامة . إنه حقيقى فى أن الديمقراطية بما تتضمنه من حكم الأغلبية غالباً ما تكون مادية للجماهير المكونة للأقلية .

بطل الديمقراطية : ولكن على الأقل ، فإن الأقلية لديها احتمال أكثر فى أن تكون لها صوت موجود أكثر من أى نمط آخر من أنماط الحكومات وعندما لا يكون هناك ديمقراطية ، فيمكن قمع الأقلية بصورة قاسية بينما وجود الديمقراطية يتم مناقشة القضايا علانية من خلال الممثلين المنتخبين من أجل

الشعب ويتم الاستماع على الأقل إلى الجانب الخاسر . الخاسرون يمكن أن يحدوا من أجل التقييد ولا يصبحون الأغلبية فيما بعد . ولهذا فإن تمثيل كافة الآراء تكون أفضل في الديمقراطية منها في أى نظام آخر . كما سوف نجد في الواقع اختلافات في الرأي وسوف تتولى الأحزاب الفائزة الحكم بكل تمكن وإقتدار .

بطل إفلاطون : لكن هذا لا يعنى أن القرار الذى تم التوصل إليه هو رأى الصائب فإذا أدرك المنتخبون دائماً أنهم لم يعاد إنتخابهم إذا لم يؤيدوا ما ترغب فيه الأغلبية وبغض النظر عن صواب أو خطأ آرائهم فإن الأمر يصبح سيئاً وعلى هذا النحو تفوق الكيه الكيفية وهذا ليس صحيحاً .

بطل الديمقراطية : ولكن حتى عندما يرتكب الناس أخطاء ، فلو أمكنهم المشاركة فى الحكومة فإن الفرصة من الاستفادة من أخطائهم ستكون سائحة لهم ، أنهم يتعلمون ويتدربون من خلال المحاولة والخطأ حتى يبتدون مؤخرًا إلى الصواب ومن ثم مشاركتهم فى الأمور السياسية إدراكاً أوسع ، وتفههما أكبر . يقول مل فى هذه النقطة ، لو أستطعنا تدير مستبد صالح لكانت الحكومة الاستبدادية هى أفضل شكل من أشكال الحكومات ، فوجود حاكم متميز وصادق يوفر حكماً فاضلاً للدولة ، مادلاً ، يختار الإنسان المناسب فى المكان المناسب ، ويهتم بالإنشراح والمناعبة . لكن إفرض أن انقلب هذا المستبد من صالح إلى طالح أندرك مدى خطورة ذلك ؟

بطل أفلاطون : عندما تطلق على الديمقراطية السيئة بأنها أحسن من أفضل حكم فردى مطلق فهذا يبدو لى مثل إقتطاع أنفك لتشويه وجهك . فهدنى الحكومة فى المقام الأول هو معالجة الشؤون السياسية بحكمة بقدر المستطاع

لأجل صالح الشعب . وأى شكل من أشكال الحكومة يمكنه القيام بهذا العمل  
يعد أفضل شكل من أشكال الحكومة ، ولو كان بإمكان أسلوب الحكم الذرى  
المطلق بطريقة أو أخرى أن يفعل الأفضل ، عندئذ ، فهذا ما يجب أن يكون  
موجوداً لدينا .

صاحب الديمقراطية : لكن الحاكم المنتخب أفضل على كل حال ، فإذا  
حدث وأن ارتكب خطأ فإن على الشعب أن يطيح به ويأتى بغيره كما أن  
الامور فى الدولة الديمقراطية يباح مناقشتها علناً فى كل مجال . أما بالنسبة  
لحاكم المستبد فهو لا يدعى للأمة ، ولا ينصاع للشعب ، ولا يستمع لتصريح ،  
يستعمل البطش والتنكيل مع المعارضة .

حقاً قد تكون الديمقراطية معقدة وبطيئة ، لكنها يجب أن تكون كذلك  
لأن حكم الكتلة يواجه بتنوع شاسع من الآراء عكس الحكم الاستبدادى الذى  
لا يهتم بالناس ولا بمثلهم ولا بالاجتماعات الشعبية وتصدر أحكامه سريعة نافذة  
فعالة . ويجب أن نضع فى اعتبارنا أنه لو وجد مستبد صالح واحد فإن باقى  
المائة لن يكون إلا حكاماً مستبدين طالحين .

بطل أفسلاطون : هل نصر على أنه يجب أن تكون كل الحكومات  
حكومات ديمقراطية مع أن الديمقراطية تمنى الجهل والفساد وإساءة الحكم  
والفوضىّة ؟

تذكر الاحداث الاخيرة فى باكستان ، فلقد كانت الديمقراطية فاسدة  
كلية ، معظم الناس كانوا أميين وليست لديهم أى فكرة عما ينتخبونه وعن  
سياساتهم وكان الفساد مائماً وبعد ذلك جاء حكم مطلق وكان رجلاً لا شهراً من

الجيش وسيطر على الموقف ، وأسس أجهزة ، وتخلص من المسؤولين الفاسدين بطرق عديدة . فأزدهرت الدولة ونمت وأصبح الشعب نفعه أسعد حالاً فهل نقول أن الحاكم المطلق كان لا ينبغي له تولى مسئولية الحكومة وكان من الأفضل له القيام بعمل أشياء أخرى ؟

بطل الديمقراطية : عندما يتولى حاكم الحكم فهو عادة ما يكون بعيداً كل البعد عن الكرم والشهامة ويستغل الشعب في خدمة غاياته . وإذا كان قد بدأ هكذا فتادراً ما يستمر طويلاً مع هذه الحال .

وإذا كان مل يعتبر الحاكم المستبد الصالح أفضل من الحاكم المستبد الطالح فإنني أعارضة ، لأن الحاكم المستبد الصالح يخذع الناس ويجعلهم مغفلين معتقدين بأن حكمه هو أفضل حكم ممكن ، في حين أنه لا يكون كذلك .

بطل أفلاطون : إنني أعتقد أنك ما زلت تفص من أنفك ليلام وبجهك فانت تريد الديمقراطية حتى حيناً لا تكون الديمقراطية أفضل شيء لكل الشعب ولكن لماذا لا تكون الديمقراطية هي الأفضل لكل الشعب ، ما سأجيب عليه : أنه لكي يتم إدارة الدولة ديمقراطياً فيلزم أن يتم ذلك من خلال متخصصين فنحن لا نختار الأطباء على أساس انتخاب شعبي وإنما يتم ذلك من خلال دراسة وتدريب بعدان الفرد لكي يكون طبيباً ، ولا يمكن أن نسلم أنفسنا لجراح إلا إذا كان مؤهلاً ومدرّباً على ذلك والأمر بالنسبة للمجتمع أكبر وأخطر من ذلك وعليه لا يجب أن نختار أو ننتخب الحاكم ، وإنما يجب أن يكون الحاكم مدرّباً ودارساً .

بطل الديمقراطية : إنني أسلم بالطبع أنه ينبغي تدريب الحكام تدريباً جيداً

لكي يستطيعوا القيام بوظائفهم على خير ما يرام ولكنني أشك في إمكانية ألا يكون هناك إلا حاكم واحد مستبد فإن حكمه لن يكون سليماً مهما كان صالحاً والأسوأ من ذلك أنه قد ينظر في صالحه الخاص دون مصالح الشعب .

بطل أفلاطون : لقد اهتم أفلاطون بمشكلات الاستبداد والخلافه ليس من خلال حاكم واحد فقط له السلطة المطلقة . ولكن من خلال تولى مجلس الحكماء أمور الدولة وصل كل فرد معهم إلى السلطة العليا على أساس سلسلة الاختبارات والامتحانات الدقيقة .

بطل الديمقراطية : نقطة جوهرية لم يناقشها أفلاطون مطلقاً إذ يمكن أن تدخل أنماط فسادات عديدة .. إنني سأجعلك تختار الامتحان إذا فعلت كذا كذا ، أنتى سوف أخبرك ما هو الامتحان للقادم بثمن معين ، ونقطة أخرى وهى كيف يبدأ هذا النظام ؟ فكيف يتم إحالة الحكماء القادمين من العرش لكي يفسحوا الطريق لمجلس الحكماء عند أفلاطون ؟ بالنظر إلى الفترة التعليمية الطويلة المطلوبة ، سوف يستغرق ذلك وقتاً طويلاً بلا شك . ومن هذا الذى سيتحكم فى مجلس الحكماء بعد دخولهم فى الحكومة ؟ وكيف لنا أن نتأكد أنهم سيواصلون النظام الاسبرى القاسى الذى وضعه أفلاطون لهم ؟ ما الذى سيمنعهم من الفساد ؟ ومن سيقفهم ؟ هل الجيش ؟ ولكن الجيش فاسد أيضاً وأكثر قابلية للفساد من الحكماء أنفسهم وتذكر أن الشعب ليس لديه أى وسيلة لكبح نشاطات الحكماء ونظراً لأن الحكماء لا يحجبون للشعب أى شيء فمن ذا الذى يقف أمامهم ؟ ثم أيسطيع الحاكم أو الهيئة الحاكمة أن تعيش بلا زواج ولا أطفال ولا أموال ؟

الواقع أن هذا من الصعوبة بمكان كبير . وإذا شرع الإضمحلال والفساد

فى البدء ، فلن يكون للشعب ملاذ سوى سفك الدماء والثورة ، تلك الثورة التى سيواجهها الحرس أو الجيش بكل قوة ويقضى عليها لأن الجيش يساند الحكام دائماً لأن رزقهم يتوقف عليهم . إننى أسلم معك بوجود صعوبات فى النظام كما وصفه أفلاطون .

بطل أفلاطون : خصوصاً إذا تناولنا التفصيلات فمجرد أن تتفق معى على أفضل أشكال الحكومات فأننى أعتقد أننا نستطيع حل هذه التفصيلات ولكن دعونا نلتزم بالمبادئ .

بطل الديمقراطية : إننى أنادى دائماً بأن الشكل الديمقراطى هو أفضل أشكال الحكومات .

بطل أفلاطون : إننى أعتقد أن الغاية من فن إدارة الدولة واضحة مثل وضوحها فى أى مكان آخر . فعناية الحكومة هى الاهتمام برعاية الشعب وخدمة مصالحه ومن المؤكد أنك تتفق معى فى ذلك .

بطل الديمقراطية : طبعاً ان الحكومة تعمل على تحقيق رفاهية الشعب وليس لزيادة ثروات أعضائها لكننى أضيف أن أعضاء الحكومة لا يستهدفون تحقيق رفاهية الشعب وحسب ، بل انهم هم الذين يضعون ويحددون هذه الغايات نفسها ، كما يحددون وسائل بلوغ تلك الغايات .

بطل أفلاطون : ولكننى سأذكرهم مرة أخرى بأفلاطون ، فالناس مع كل جهلهم وعدم اكتراثهم لا يعرفون ببساطة ما هو صالحهم ، وماهى الغايات التى ينشدونها ووسائل بلوغها .

بطل الديمقراطية : إننى أتمسك بأن يترك للشعب تحديد غاياته وتحديد

وسائل تلك الغايات ، وإن كان عن طريق ممثليه المنتخبين على الأقل .

بطل أفلاطون : ولكنك تعترف بالتأكيد بأن الشعب وممثليه المنتخبين لهم مساوئهم كما أنهم يرتكبون أخطاء لاحصر لها .

بطل الديمقراطية : بالطبع فإن تاريخ أى ديمقراطية مليء للغاية بأمثله لهذا الضعف . ولكننى متمسك بأن أى شكل آخر من أشكال الحكومة سيرتكب أخطاء أكثر من خلال إساءة إستغلال السلطة ومن خلال القرارات السيادية العليا التى تم إتخاذها بدون إستشارة الشعب ، ومن خلال الفشل فى تهذيب طاقات الشعب من أجل الحكم الذاتى ، وبالطبع فإن الموقف موقف غير صريح ولا يهيم نمط الحكومة التى لدى المرء . وعندما لا يستطيع الشعب نفسه أن يقوم بالمهمة وإنما يقوم بها حاكم مستبد فإن عوامل الفساد والإنهيار والظلم ستسود الدولة . إن الديمقراطية هى أقل الأنظمة الحكومية فساداً .

بطل أفلاطون : هنا تكمن جذور إختلافنا ؟ فالديمقراطية ليست أفضل شكل من أشكال الحكومات لأن الناس لا يعرفون مصالحهم الحقيقية . ولقد رأينا من قبل وجود هذا على المستوى الفردى وبنفس الأسلوب ، يتم تكراره عدة مرات على المستوى السياسى والإجتماعى . إننى أعترف بأنه يجب على الحكومة خدمة مصالح الشعب الذى وصل من الحكمة ونفاذ البصيرة حداً يجعله قادراً على معرفة مصالحه .

بطل الديمقراطية : أنت على صواب فى أن حكم الديمقراطية هو أساس إختلافنا . فحقيقى أن الشعب قد يقوم بفساد وأخطاء مأسوية لاحصر لها ولكن إذا لم يعرفوا مصالحهم فهل يعرف تلك المصالح ذلك الذى يقودهم ؟

ورحى لو كان يعرف فن ذا الذى يخبرنا أن هذا الحاكم الأوحى يعرف مصالحنا بصورة أحسن مما نعرفها ، وكيف يمكنه أن يفرض خططله وأواسره على الشعب كله ؟ وهل من المعقول أننا لا نجد من بين أفراد الشعب جماعة أو أكثر لها من نفاذ البصرة وقوة الرؤية ما هو أكثر مما هو موجود عند الحاكم ؟

### العلاقات بين الأمم

فى كل دولة نجد قوانين يلتزم بها الناس ، كما نجد مهاماً عديدة مثل الجسور والطرق العامة ومكاتب البريد والأمن وغيرها . نعم هناك حكومات طالحة تكبل المواطنين بالقيود ولا تقدم أفكاراً إبداعية ولا تحقق رفاهية الناس ومع ذلك فوجود مثل هذه الحكومة أفضل من عدم وجود حكومة على الإطلاق . هناك دول مختلفة ذات حدود محددة وحكومات مميزة منتشرة فى أرجاء العالم .

وبازدياد سكان العالم وبازدياد إتساع حجم الدول تصبح مسئولية الحكومة ضخمة فى أرجاء العالم وتنشعب مهامها علينا الآن أن نتأمل ما إلى :  
تزداد سلطة الحكومة بشكل لا يرد على خاطرنا هذه الأيام وهذا يكون فى الحكومة المعينة وليس فى الحكومة المنتخبة ، فى الولايات المتحدة مثلاً تركز سلطات أكثر وأكثر على الفرع التنفيذى فى الحكومة أما الفرع التشريعى وهو منتخب مباشرة من الشعب فإنه يسكون بطيئاً للغاية ومعرقلاً فى إتخاذ القرارات الضرورية والسريعة فى حين أنه يصبح أقل تمثيلاً بصورة تلقائية نظراً لأن عضواً واحداً من أعضاء الكونجرس يمثل عدداً متزايداً من الناس بصورة مطردة ، وعدد مكاتب ووكالات الحكومة من الفرع التنفيذى تنمو وتخطو خطوات سريعة وكلما أصبح الشعب أكثر عدداً كلما



لن يهتم أكثر عن أعمال الحكومة وكان أقل مقدرة على فهم تلك الأعمال .  
 وتمثيل الشعب في هذه الحالة إما أن يصبح سلبيا لا يبالى بأمور الحكم إلا فيما  
 نادر وحينما تحدث أحداثاً عظيماً لا تكون للاحتجاجات والبرقيات الاصدى  
 قليل جداً . ويكون الموقف أكثر سوءاً في حالة الحكومات غير الديمقراطية،  
 حيث يلجأ هؤلاء إلى تعذيب الشعب وقمع أى حركة البقية بالبطش وإما  
 تتحول البقية إلى أناس مستسلمين يوافقون الحكم ولا يكثرثون بقضية  
 أو مبدأ .

يمكن لأى طائفة أن يستخدم أساليب القمع العنيفة ضد المتمردين بحيث  
 يرهب البقية حتى تخضع خضوعاً أعمى للنظام ، ويمكنه أن يستخدم وسائل  
 الاعلام المختلفة ( صحافة - إذاعة - تليفزيون ) في نشر رأى الواحد ومنع  
 الآراء المخالفة من الظهور . ويمكن للقادة من الحروب على الرغم من عدم رغبة  
 شعوبهم في هذه الحروب فتأمل الموقف الآتى :

هناك شخصيتان لا يريدان التشاجر فهما يتوقان فقط إلى السلام ولكن  
 القادة يرغبون في توسيع نطاق سلطتهم ، أنهم يريدون الحرب ، ولأنهم ليسوا  
 مسئولين عن الشعب ( سوى الحكومة الديمقراطية ) فيمكنهم إذا كانوا  
 يسيطرون على بوليس سرى قوى، وجيش قوى، وسيطرون على مجموعة من  
 الوكالات الحكومية ذات الكفاءة فانهم سوف يدخلون الحرب ويقتلون الآلاف  
 من شعب وجيش الدولة الأخرى ، مع أن الشعبين قد لا تكون لهما رغبة في  
 الدخول في هذه الحرب .

فلماذا يجب أن يختلف القادة عن الشعب ككل ؟

لأجل التعطش إلى الدماء ؟ أو من أجل التوسع ؟ أو من أجل السلطة ؟

أعتقد أنهم يفعلون ذلك من أجل التقهر والسلطة وبذلك تكون الحالة الطبيعية الأولى التي صورها هوبز ( وهي حالة للقتل والبؤس والتشريد ) مستمرة في دول العالم حتى الآن في تلك الحروب المدمرة التي تقام بين حين وآخر بين الدول المختلفة . وهناك بالطبع الأمم المتحدة وهي ليست ذات سلطة عسكرية وإنما يملك فقط سلطة أكبر مما تبدو عليه للوهلة الأولى فهي تبحث المنازعات وتعمل على تعبئة الرأي العالمي ، ولكنها لا تستطيع التحكم في سلطة المنازعات وإلزام الدول بقراراتها والنتيجة هي أن دول العالم تظل في حالة حرب وقتل كما كان الأمر في حالة الطبيعة الأولى كما صورها هوبز . فكل دولة تخشى ولا تنق بالذلة الأخرى ، فالذلة التي ليست لها أدنى رغبة في التمرد على أي دولة أخرى تبقى جيوشاً ضخمة وقواعد للقذائف وتنفق نصف دخلها القومي على عمليات التسليح لكي تحمي نفسها ضد أي هجوم محتمل في دولة أخرى .

عندما ترى الدولة ٢ استعداد الدولة ١ للهجوم عليها فإنها تعمل على تسليح نفسها وتستهلك ميزانيتها في هذا الأمر ، وعندما يبلغ الدولة ١ هذا الاستعداد فإنها تقوم هي الأخرى باستنزاف مواردها من أجل الحصول على أسلحة أكثر فتكاً وحيوية وتدميراً . وهكذا ينتهي الأمر بهزيب اقتصاد الدولتين ،

والواقع أن الحرب يمكن أن تستمر بين دولتين أو أكثر ومادامت حالة الطبيعة موجودة بين الدول فإن الحرب سوف تهدد الجميع يستعدها في ذلك هدم تدخل القوى العظمى لوقفها . والآن تأمل في هذا المثال :-

إن الطفل جوني يحب إقناع الطفل بيلي بالنقاش ، نظراً لأن جوني مقتنع تماماً أن الصواب في جانبه ولكن الطفل بيلي لن يستمع إليه ، فهو

لا يجيد النقاش أو المجادلات وإنما يجيد فقط استخدام القوة . فلو استطاع جوني هزيمة ييلي في شجار عندئذ ربما سيوجه ييلي احتراماً كافياً لجوني كي يستمع إليه أو على أن حال يقوم باطاعته . ولذلك فلو كان لجوني أى فرصة في تفكيره في أن يكون لديه أى تأثير على ييلي فسيحتج عليه تعلم الشجار حتى لو كان سيفضل الاضطرار بأشياء أخرى وحتى لو كان يحتقر استخدام القوة الجسمانية كسلوب لتسوية النزاعات . فإذا لم يتعلم الشجار، فلن يوجه ييلي إليه سوى الإحتقار بالإضافة الى أن معرفة ييلي بعدم قدرة جوني وعجزه عن الشجار سيجعل جماعات أخرى تنضم إليه لسحق جوني ولكي نتأكد من أن ييلي قد يكسب جوني ، فهذا لا يبرهن على من منها على صواب ومن منها على خطأ ، فربما يكون جانب ييلي في الجدل هو الجانب الافضل وربما يكون العكس ، لكن حقيقة فوز ييلي في الشجار على جوني يظهر فقط ، أن ييلي أقوى وأكثر مهارة في الشجار وحسب .

نعم ، قد لا يكون للحق فعالية في العالم إلا إذا ساندته القوة . فبدون القوة فقد يتدمر الحق ذاته أو الصواب ذاته ولولم يقهر الحلفاء القوة كي ينتصروا على المانيا النازية ، لكان الحق قد أنهار وما استطاعت القيم المتحضرة أن تحيا أو تنقي .

ونحن لدينا نفس الموقف على نطاق أضيق في الأنلام الغربية التلفزيونية فالغناص المسلح يحاول « أن يكون مستقيماً » ، ولكن الآخرين لن يكونوا له احتراماً إلا إذا انتصر عليهم في قتال شرس ، وهو يحارب ضد إرادته وذلك لكي يجعل السلام فعالاً وهنا تكن مأساة الحرب فمن يملك القوة قد لا يملك الحق .

وهناك في المواقف التاريخية ما يؤكد هذا ، فالخضارات الراقية ، تعتبر أن مجرد النقاش أو الجدل سيحل كل قضاياها ، خصوصا وأن تلك القضايا من النوع النبيل الذي يمكن أن يفوز على القوة في أى صراع فكري . كما أنهم رأوا أن الحرب مسألة بربرية وغبية ومهاككة تتجاوز الأفعال الإنسانية الأخرى وتهدمها . لكن الذي يحدث بعد هذا هو شن الحرب عليهم من الحار الذي ينظر إلى القسوة على أنها المثل الأعلى ، حيثئذ تنهار الدولة الحضارية وتهدم قيمها .

ومع ذلك كان هؤلاء بالتأكيد على صواب في إستهدافهم للحرب ، فما الذي يمكن أن يكون أسوأ من الحرب ؟

الواقع أنه لا يهم مقدار الصواب الذي كانوا عليه ، فعندما تهجم دولة أخرى دولتك ، فينفي عليك أن تحارب وليس هناك بدلا آخر ، فالتاليات التي تعتقها لا يمكن أن تكسب القوة الصرفة ، ومع ذلك فإن استهدافك نفسك للحرب قد يكون وسيلة أو أداة لاستبعادك واستبعاد كل هؤلاء الذين يشاركونك وجهات نظرك ، وذلك حينما تعرف أى قوة معادية ذلك الاتجاه الساسي الذي أنت وغيرك مما يمانلك عليه . ومن هنا تكمن مشكلة العلاقات الدولية .

### الحقوق

لقد بدأنا في الجزء السابق من خلال تقديمنا للدولة كأداة تخدم المصالح المتبادلة لأولئك الأشخاص الذين يتمتعون اليها ، ولكن يمكن القول بأن هناك وظيفة أخرى وهي أنها تحمي حقوق أفرادها والحقوق العامة التي يجب أن تتوفر للدولة على حمايتها للأفراد هي .

حقوق الحياة والحرية والسعى وراء السعادة والملكية .

ولكن ماذا نقصد بقولنا أننا نملك حقوقاً معيناً؟ فلو قال شخص ما « ليس لك الحق في الحصول على دخل من هذا المصدر في كاليفورنيا، ولكن لك هذا الحق في ولاية تيفادا » فن الواضح أنه يتحدث عن « حق قانوني Legal Right » وأنه يقصد أنك يمكن أن تطالب بهذا الحق قانوناً تبعاً لقوانين ولاية ما ولكن ليس طبقاً لقوانين ولاية أخرى . ولكل عندما يتحدث الناس عن الحقوق التي يمتلكها كل فرد بصورة متساوية، فهم لا يقصدون التحدث عن الحقوق القانونية التي يحددها القانون القائم والذي يختلف من مكان إلى آخر ومن دولة إلى أخرى، كما لا يقصدون التحدث عن الحقوق الشرعية ... إنهم يقصدون الحقوق الأخلاقية أو ما يسمى بالحقوق الطبيعية، وهي حقوق يمتلكها البشر باعتبارهم كائنات بشرية .

إن الحق له جانب مقلوب وهو الإلزام فلو كان لرأى شخص معين حق معين، في هذه الحالة لا يحق لشخص آخر وهذا الإلزام منه، أن يتدخل في ممارسة هذا الحق . فلو كان لدى حق في الحياة، عندئذ فالآخرين لديهم إلزام بالامتناع عن نزع هذا الحق، وإذا كان لدى الحق في التعبير الحر عن أفكاره، في هذه الحالة، يلتزم الآخرون بعدم التدخل في حق هذا . وبالطبع، ينطبق نفس الشيء على حقوقهم . إذ أن على أن التزم بعدم التدخل في ممارسة الآخرين لحقوقهم . وهنا يكون الإلتزام متبادلاً : التزام الآخرين تجاهي، والتزامي تجاه الآخرين .

علينا أن نبحث الآن عما إذا كانت الحقوق الطبيعية مطابقة أم مشروطة، وعما إذا كانت مقبولة أم لا، وعن إمكانية وضعها ضمن إطار نظرية المنفعة .

## ١ - حق حرية الكلام

دعنا نفحص تفصيلاً حق حرية الكلام ، ذلك الحق الذي أيده أغليب الناس . « فكل صائلي حق » كما يزعم أصحاب نظرية حرية الكلام « له الحق في التعبير عن آرائه بحرية وبدون تهديد أو قسر من أفراد آخرين أو من الدولة . وهو أيضاً ليس له الحق في فرض آرائه عليهم لأنه بذلك يتدخل في حقوقهم ، ولكنه يملك الحق في أن يقول ما يحلوه مادام الآخرون ليسوا مجبرين على الانصات إليه أو مجبرين على قبول ما يقوله .

ولقد كان جون ستيوارت مل أقوى مناصر لحق حرية التعبير هذه كما جاء في مقاله « عن الحرية On liberty » . ولقد ذهب مل إلى أن هذا الحق غير محدود وأن أولئك الذين يحاولون قمع التعبير عن الرأي الحر ، هم تحت كل الظروف قوم مستهجنون ، ويرى مل أن التعبير الحر لا يعبأ بأغلبية أو أقلية إذ أن هذا الحق مكفول للجميع ، حتى لو عبر فرد واحد بحرية عن رأيه أمام جميع الناس ، فليس من حق الناس إسكات هذا الصوت الأوحده أو قبحه . ويرى مل أنه من المحتمل أن يكون الرأي الذي تحاول السلطات قعه رأياً صادقا ، وأن الناس الذين يقمعونه لا يؤمنون بأنه كذلك ، ولكنهم إناس ليسوا معصومين من الخطأ . والنتيجة ملء بأمانة لرجال تولوا السلطة واعتقدوا أن وجهات نظرهم معصومة من الخطأ وبشاء على ذلك قمعوا رأي الأقلية ، الذي ظهر مع مرور الزمن أنه كان رأياً صادقا . ولنا أن نتساءل هنا : لماذا اعتقد الحكام دائما أن إرادتهم كانت صادقة تماما ؟ فلقد كان برهانهم عادة ناقصا تماما وأحيانا كان يفتقر إلى الكمال كلية ( في الواقع ، كلما كان هناك برهان قليل على صدق وجهة نظر كذا حاولت

السلطات التي أرادت أن يتم قبول فرضه بشدة على الآخرين وعملت على اضطهاد المنشقين ، نظراً لأن السلطات لا يمكنها مناشدة أو مخاطبة الفعل وبناء على ذلك ، لا بد أن تسحق المعارضة من خلال القوة الصرفة ) .

فيما يختص بالآراء السياسية والدينية بصفة خاصة ، تلك الآراء التي عادة ما يركزون على قمعها ، هناك دائماً رجال أذكاء وقادرين على الإتيان بمبررات لوجهة النظر المعارضة . وبناء على ذلك تقوم الدولة أو الحكومة بقمع هذه الآراء فإذا كانت السلطات لا تحشى من أن وجهة النظر المعارضة صادقة ، فلماذا تتشوق إلى قمعها ؟ ولماذا لا تناقش وجهة النظر هذه في وضع ضوئها النهار فإذا كانت زائفة ، فيمكن لكل فرد أن يرى زيفها بوضوح ؟ وخلاف ذلك ، أليس من المحتمل أن تخشى السلطات لاشعورياً من أن يكون الرأي الآخر صائباً وأن يكون رأيهم خاطئاً ، ولذلك تعمد إلى قمع الرأي الآخر بدلاً من أن تعترف بأخطائها .

ولكن قد يعترض « ناقد » ملم ويقول « حقيبي أننا لا يمكن أن نتأكد من صدق رأى فليس ثمة شيء مؤكد أبداً ، ولكن يجب علينا أن نتصرف على أساس الاحتمالات الواقعة . فلا يمكن لأحد أن يقترح بأننا يجب أن نتجاهل صرخه لطلب النجاة لأننا لسنا متأكدين من ذلك تماماً فقد يكون هذا مجرد هلوسة . وبتنس الأسلوب فلو يرى أن وجهة نظر معينة ذات احتمال كبير في أن تكون زائفة ، عندئذ ، يلتمس لنا العذر في قمعها . فنحن نتصرف على أفضل قدرة لدينا ، ونحن نتصرف على أساس أننا نعتقد بأن هناك دليلاً نعتقد كافيًا ، وهنأ تأتي نقطة ، نتصرف عندها من واقع أغراض عملية كما لو كنا نعرف أن وجهة النظر هذه صادقة وفي هذا الموقف الذي نقوم بتبويره نلتمس

العذر في إجبار كل فرد على قبوله . ولكن الأمر عند مل ليس على هذا النحو، فهناك اختلاف كبير بين افتراض 'صدق رأى' ، لأنه لم يتم دحضه ، بعد تقديم كل فرصة لمهاجمته وبين الافتراض بصدقه لكي لا يسمح بمهاجمته . الافتراض الأول سليم ومعقول والثاني ليس كذلك .

ولكن قد يقول « ناقد » ما ، هناك بعض المعتقدات التي على الرغم من أننا لا يمكن أن نتأكد من ريقها تماما ، فانها تضر بالمجتمع إلى حد أنه يجب قمعها من أجل الحفاظ على الأخلاق أو حتى الحفاظ على الحضارة ذاتها . فمثلا ربما ، لا يمكنني البرهان على أن الاعتقاد الديني صادق وأن الاعتقاد المضاد له زائف ، ومع ذلك يمكنني أن أقنع بأن رفاة المجتمع تعتمد على التساليم الدينية . وبناء على هذا ولأسباب نفعية . وإن لم تكن لأسباب الصدق سوف يتم إلتماس العذر لي من قمعى للأراء المخالفة للدين .

والواقع أن هناك أضرارا كثيرة تنجم عن قمع الآراء حتى ولو كانت زائدة وحتى بالنسبة إلى هؤلاء الذين لم يتعرضوا بعد لهذا القمع . فإذا كانت السلطات تصدر رأيا رسميا ، فانها سوف تضطهد أى آراء معارضة .. هنا قد يكتب البعض آراءهم خوفا ، وقد يصدرها البعض سرا ، والقليل منهم يتحمل العذاب والموت في سبيل تمسكه بوجهة نظره . الواقع أن قمع وجهات النظر أمر خطير من الناحية الأخلاقية والتربوية والسياسية والاجتماعية والثقافية . ومع ذلك يجب ألا نخرج تماما بسب تلك الخبرة عن مادات وتقالييد المجتمع وألا نتأني بنا حريتنا إلى هدم قيم المجتمع .

يقول مل « لكن أولئك الذين ينشقون عن الآراء التي تعمل على ربط النسيج الأخلاقي في المجتمع هم أفراد أشرار لأنهم يضعون حريتهم المردية فوق



رفاهية الشعب ، ومع ذلك قد يكون هذا الاتهام غير صحيح . فقد تكون النظرة المنشقة صادقة ولو كان الأمر كذلك ، فمن الضروري أن يعرفها الشعب على المدى الطويل ، وقد يؤدي إلى رفاهيته ونفعه . وحتى لو كانت تلك الآراء كاذبة ، فإن قمعها قد يؤدي إلى شر أعظم من تركها . هناك رأى آخر يقول أننا يمكن أن نحصل على الحقيقة من خلال محنة جهنمية وإضطهاد كبير وأن على كل حقيقة أن تجتاز ناراً متأججة بعد أن يتم قبولها ، وأنه يجب أن يعطى صاحبها بكل قوة ووضوح متحملاً في ذلك كل رخيص وغال .

إن هذا الرأى يخالف الرأى الذى يقرر ضرورة استخدام القمع لكبت الآراء المعارضة ولو لعدة قرون . ولكن أنتصر الحقيقة دائماً على الإضطهاد؟ لا أظن ذلك فالتاريخ مليء بأمثلة على حقائق أحدها الإضطهاد إن لم تكن قد قمت للابد ، فهي قد تختلف لقرون عديدة . وعندما نتحدث فقط بعدد الآراء الدينية نجد أماناً حالات كثيرة . فلقد إنتشر الإصلاح على الأقل عشرون مرة قبل لوثر وأحمد بعد ذلك . فلقد أحدثت حركات أرنولد بريسكا وفارادولكينو (أورولسينو) وسافونارولا Savonarola وأيضاً أحدثت حركات كل من آل الاليجواز ، وآل النورواس وآل لولاردس وآل أكاسيت ، وحتى بعد لوثر أحمد الإضطهاد كثيراً من الحركات إلى أماكن مختلفة ، فلقد تم إقتلاع البروتستانتية من جذورها في أسبانيا وإيطاليا وبنلدا والنمسا وكان يمكن أن تقتلع من إنجلترا لولا وجود الملكة ماري ولولاموت الملكة إليزابيث .

ولكن إذا كان الرأى الذى تم قمه رأياً زائفاً أو كاذباً ، ألم يمكن التصرف الذى تصرفه ذلك الذى قام بفعل القمع سلباً ؟ يجيب من لا . لأن

ذلك الذى قمع رأى أخطأ تارة بسبب أنه لم يكن يعرف حقيقة هذا الرأى  
تمعيلاً حينما قام بقمعه وأخطأ تارة أخرى لأن قمع الآراء يؤدى إلى العقم  
وعدم التجديد .

### خطاير إيهاء الرأى الخرى :

١ - هناك أخطاير تنشأ فى المقام الأول من الحكومات ، فأولئك الذين  
يحولون السلطة عادة مايرغبون فى أن يظلوا فيها دائماً . ويتم ذلك من وجهة  
نظرهم فى قمع كل رأى يخالفهم أو يعرض حكمهم للزوال ، وذلك من خلال  
إستعمال العنف .

٢ - وإن كان الخطاير ليست ذات مصدر حكومى وحسب فهناك الرأى  
للعام أو رأى الغالبية التى يصعب فى وجودها إبداء آراء فردية تخالفها .

٣ - وحتى عندما لايتدخل الحكومة ، فإن وسائل الاتصال الجماهيرية  
الموجودة فى عهدنا هذا يمكنها إحتكار الرأى العام والذوق العام ، وبناء على  
هذا تمنع كل وجهات النظر المعارضة من الوصول إلى دائرة إهتمام الناس ،  
باستثناء وصولها إلى عقول قليلة مستقلة وخلاقة . هل حق التعبير عن النفس  
بحرية حق مطلق لا محدود ؟ وهل يجب على المرء أن يعبر عن أى رأى فى أى  
وقت ؟ وهل نسمح للفرد بالتفرد على نظام الحكومة وقلبه ؟ وهل للفرد الحق  
فى القضاء على الحياة المعنوية للشعب أثناء حالة الحرب ؟ وهل للفرد الحرية  
فى التصنت على جاره لمعرفة أسرار حياته الخاصة ؟ وهل للفنان الحرية فى  
التفوه بألفاظ نابية ؟ وهل نسمح للناس بأن يتناولوا الهيربين أو يرتكبون  
الجرائم ؟ وهل للفرد الحق فى أن يكون حراً فى تزييف الآراء والمذهب ؟

وهل يجب أن تكون حرّاً في صرختك « النار » « النار » في حين أنه ليس هناك نار مشتعلة مطابقة ؟

إن مثل هذه الأمثلة تدلّ بوضوح أن حق التعبير عن النفس بحرية ليس مطلقاً وإنما هو حق محدود ، وأن حريتنا في التعبير تكون مرتبطة بحريات الآخرين الذين لهم نفس الحقوق أيضاً .

### حقوق أخرى

لقد فحصنا توأ بشيء من التفصيل الحق في التعبير الحر عن الرأي وباختصار أكثر فسوف نقوم الآن بفحص بعض الحقوق الأخرى هي :

١ - « الحق في الحياة » : يقال غالباً عن هذا الحق بأنه أهم الحقوق ، الحقوق الأخرى تتوقف عليه ، فلا يمكن للمرء الاستمتاع بالحقوق الأخرى لو كان ميتاً . ولكن تنشأ مشكلة في الحال وهي إذا كان لنا جميعاً الحق في الحياة فإذا عن القاتل الذي سيعدم على الكرسي الكهربائي ؟ فلو قال أحد أن له الحق في الحياة فإنه لن يتأثر بذلك لأنه يرى أن حياته على وشك أن تسلب منه .

بالطبع ، سيقول الكثيرون بأنه من خلال إعدامه تم إلغاء حقه في الحياة وسيقول المعارضون لعقوبة الإعدام بأنه لم يفقد حقه في الحياة ، ولكنه فقد فقط حريته في أن يسير بحرية بين مواطنيه . ولكن إذا كان القاتل يفقد حقه في الحياة ، فالحق في الحياة ليس حقاً مطلقاً ، إذ أن هناك ظروفًا لا ينطبق تحتها هذا الحق . وعلى كل فحق المرء في الحياة لا يشمل على الحق في قتل أناس آخرين وهكذا يحرمهم من حقهم في الحياة نظراً لأن هذه الحقوق المطالب بها حقوق عامة في إتساعها ، حتى لو لم تكن مطلقة ، لو كان

المرء يؤمن بأن الحق في الحياة حق مطلق، فانه سيواجهه موقفاً محيراً ، فالدولة تدفع الشباب للحرب ، وإحتمال فقد الكثير منهم لحياتهم كبير . وبالطبع ، يقول المرء ، ليس من حق الدولة سلب حياة هؤلاء الجنود لأنهم لم يرتكبوا أى جريمة ولو سلمنا بأن الدولة ليس لها الحق . شن حرب عدوانية فماذا يكون الأمر بالنسبة للحرب الدفاعية ؟

قد يقال إن الآخرين قد تعدوا على حقك في الحياة وذلك فانك تملك الحق في أن تسلبهم حياتهم ، واسكن لنسلم بأنهم خسروا أو فقدوا حقهم في الحياة ليس الجنود بل القادة . فماذا عن حقك أنت إذا كنت واحداً من الجنود المدافعين ؟ بالتأكيد فان الشخص الذى يطالب بحق غير محدود يقع في نقطة محرجة هنا . ولكنك إذا لم تحارب ، سيستولى الغزاة على بلدك ، وماذا سيحدث لحياتك في هذه العملية ؟ فما قيمة أنك ما تزال تملك الحق في الحياة وأنت على وشك أن تقتل ؟

أليس الإعلان عن مثل هذا الحق في مثل هذه الظروف إلا مجرد كلمات جوفاء ؟ يميل المرء إلى التعجب إذا تم مواجهته بمثل هذه الأسئلة ويقول « كفى هذه الأحاديث عن الحقوق ، دعنا نتحدث فقط عن المنفعة فهذا يكفى . فعندما تكون هناك منفعة من خلال شن الحرب ، وهذا نادراً ما يحدث ، عندئذ ينبغي شن هذه الحرب ، فمثلاً في معركة بريطانيا ضد ألمانيا النازية . فعندما تذهب مثل هذه الحرب ينبغي أن يكون هناك تضحيات في الأرواح ، ولاتدعنا ندخل أى أساطير عندما نتحدث بصدد الحقوق » .

فماذا سيقول الذئعى بصدد هذا الموقف ؟ فهو من المؤكد سيصر على القيمة الكبرى جداً للحياة البشرية فلو مات شخص ، فلا يمكنه التمتع بأشياء صالحة

في قيمتهم الذاتية مطلقاً كما كانت ، وغالباً ما يسبب موته الحزن والألم للآخرين وعدم الأمان في المجتمع ، ولكن مع ذلك ، من الجراءة جداً أن نقول بأن كل حياة بشرية لا تملك فقط القيمة بل تمتلك قيمة غير متناهية .

## ٢ - الحق في أدنى مستوى من المعيشة: يشعر المرء بصورة كبيرة جداً في

هذا القرن أكثر من ذي قبل بأن كل الكائنات البشرية ، بصرف النظر عن موقفهم أو قدرتهم على إيجاد فرص عمل ، يجب أن يتلقوا من الدولة دخلاً يمكنهم من الاستمرار في الحياة بدون حدوث شبه مجاعة . فما هو مقدار هذا الحد الأدنى؟ هل يشتمل على سيارة لكل فرد، ودراجة أو عكازان للمشوهين والعجزة . أو غير ذلك؟ من المحتمل أن يتنوع هذا الحد الأدنى . فالبلد الفقير لا يعطى قدر البلد الغنى . ومع ذلك فهناك اعتقاد قوى في أن كل فرد يملك حقاً طبعياً ليس فقط لكى يعيش ، بل أيضاً ليعيش في حالة ليس بها إجهاد بدنى بصورة كبيرة ، حياة فعالة تلائم كرامته ككائن حى وينطبق هذا الحق بصورة مساوية على كل الكائنات البشرية ، حتى لو لم تكن لديهم القدرة على العمل بسبب المعوقات الجسدية والعقلية القاسية وحتى لو لم يستطيعوا إيجاد أى عمل بعد محاولات متكررة في القيام به ، وحتى لو لم تكن لهم الرغبة في العمل على الإطلاق ! على الرغم من اعتراض بعض الناس على هذا الشرط الأخير !

## ٣ - الحقوق الاقتصادية . ليس لدى الناس الحق في أن يفعلوا ما يريدون

بأموالهم وملكياتهم ؟ وأليس للملاك الحق في تأجير أو طرد ما يرغبون ؟ وأليس للشركات أن تعين من تشاء وتفصل من تشاء ؟ اعتقد أن هؤلاء هذه الحقوق لأن لكل انسان أن يتصرف في أحواله كما يشاء . ولكن هناك دعوى تقول أن على الدولة أن تتدخل في تلك الحقوق الاقتصادية ، وإن لم يكن لها

أن تتدخل في حرية التعبير عن الرأي ، وهم يقررون في هذا الصدد أنه إذا قام فرد بعرض رأى سياسى وعارض ، فهو لا يتدخل بذلك في شئون الآخرين ، اللهم إلا إذا صرخ بصوت حاد مرتفع أزعج الناس وسبب قلقا لهم ، يمكن حينئذ ابداعه السجن لا بسبب رأيه المعارض ولكن بسبب ازواجه للآخرين انك لست مضطرا لسماع هذا الرأي ، وحتى إذا سمعته فلا يلزم عن ذلك ضرورة اعتقادك . لكن الأمر يختلف فيما يتعلق بالحقوق الاقتصادية ، فإذا تسبب صاحب العمل في الاضرار بعالمه وجعلهم يتضورون جوعا ، فإنه يتدخل بذلك في حياتهم ، ويملى عليهم شروطا تجعل من المحال عليهم أن يعيشوا ككائنات انسانية لهم حقوق معينة . والنظام الاقتصادى بدون تأمينات يفرض عقوبات فظيعة على أولئك الذين لا يعملون على الرغم من أن عدم قيامهم بالعمل ليس نتيجة كسلهم ، وقد يعترض البعض ولكن إذا كانت الدولة تتحكم في الصناعة ، فأليست تقوم بالتدخل أيضا في حقوق العمال ؟ نعم وهذه هى المشكلة فالعمال لا ينخسرون فقط بسبب التدخل الحكومى لكنهم يقعون فريسة للروتين والرقابة وعدم الفاعلية والرشاوى والبيروقراطية . الرد على ذلك بالقول أنه إذا ترك الحرية للمنتجين أن ينتجوا بدون قيود حكومية فلا شك أنهم سيزيدون الانتاج كما وكيفما ، ويحسنون الأجور ، وهكذا يرفعون الثروة الوطنية ولكن قد ينتهى الأمر بالاستغلال والاحتكار .

إن حق الملكية هو نوع معين ، أو حاله للحق الاقتصادى ، بصفة خاصة حق ملكية الأشياء ( ليس بالضرورة العقار العيى ) التى يمكنك التصرف فيها كيفما شئت . يعتقد أحيانا أن لدى كل فرد حقا متساويا في الملكية ، ولكن هل لديه هذا الحق بصرف النظر عما إذا كان يعمل أم لا ليكسب هذا الحق ؟

وكم مقدار الملكية يحق له امتلاكه؟ . وبما لاشك فيه أن فكرة الملكية لا بأس بها من الناحية النفعية ، فالناس يندفعون نحو ما يطلق عليه « ملكيتهم » ولو لم يكن إذا كان لكل الناحية الناس الحق في الملكية ، فمن ذا الذي سينعم بهذه الملكية ، فلو كان لكل فرد الحق في إمتلاكه . فداناقابلة للزراعة فلن توجد أرض كافية ، في العالم تكني هذه الملكية . وهنا قد تنشأ أسئلة أخرى هل مسموح لأولئك المحوظين جدا أن يرثوا ملكية حتى ولو لم يكتسبوها بأنفسهم؟ وهل يجوز لمكتشف الجزيرة الباسيفيكية أن يحتفظ بالجزيرة بأسرها لنفسه أو لبلده حتى لو ظهر أن هذه الجزيرة كبيرة جدا حتى حين أن هناك مكتشفين آخرين لم يجالهم مثل هذا الخط .

معظم الحديث عن الحق حديث مهم للغاية ومع ذلك منتشر انتشارا كبيرا للغاية نظراً لأن هؤلاء الذين لا يملكون الملكية مادة ما يريدون امتلاكها ، وأولئك الذين في حوزتهم يريدون التثبيت بها . وعلى ذلك حق الملكية ليس إحدى الحقوق التي يجب الإصرار عليها وعلى قيمتها النفعية : فسيبدو العبير الأساسي لامتلاك الملكية خاصة : وبما في ذلك ممتلكات نفعية يجد الناس فيها فرصة للعمل فيها يملكونه أفضل من العمل في ملكية الآخرين أو في ممتلكات الدولة ، بمعنى آخر ، تخلق الملكية حافزا على العمل المرغوب فيه بدرجة عالية ، ومن وجهة النظر النفعية والتي تظهر بأنها المبرر الأساسي .

٤ = الحقوق الشرعية : هناك أيضا حقوق معينة أمام القانون . يؤيدها المجتمع الغربي ، فكل فرد يمتلك حقوقا شرعية . بمثل حق الملكية العادلة في المحاكم ، وحق التصويت لمن يجب أن تصوت على مصالحه ، من خلال الاقتراع السري ، وحق الحماية من مظالم معينة مثل الإلزام ، والسرقة والاستغلال وربما

الوشاية تشمل هذه الحقوق كل حقوق توفير الحماية من خلال القانون إذا تعدى الناس على حقوق الفرد الأخرى .

هناك شعور عام بأن كل فرد يملك هذه الحقوق كحقوق طبيعية ، وليس كحقوق قانونية أو شرعية لأن الدول جميعاً لا تمنح هذه الحقوق بالطبع سواء أكان هذا الفرد غنياً أو فقيراً أبيض أو اسود ، متواضع أو مغرور بنجيل أو كريم .

ومهمة الدولة الرئيسية هي حماية هذه الحقوق . ووقف هذه الحقوق ، حق ولو مؤقتاً ، مغم بالخطر وضد حرية وأمن الناس ، نظراً لاستحالة الحياة الحضارية بدون هذه الحقوق وتبعاً لذلك يعتبر إيقاف هذه الحقوق مباحاً فقط في حالات الهلاك الشديد مثل حالة زلزال أو غزو وشيك حتى عند اعلان الأحكام العرفية .

يعتقد أحياناً أن كل هذا الحديث بصدد الحقوق الانسانية يغطيه مبدأ واحد أعلنه كانط تغطية مناسبة في أننا يجب أن نعامل كل كائن بشري كغاية وليس مجرد وسيلة ، ولكن كانط لا يحدد الحقوق التي تخول للناس من خلال هذا المبدأ .

غالباً يجب تفسير هذا المبدأ على أنه يعنى أننا يجب أن نستخدم الناس الآخرين كوسيلة ويمنع هذا الشرط العبودية والرق واستعباد البعض للبعض الآخر ، هو يستخدمهم كوسيلة لمنفعته الشخصية ؟ (فكثير من العبيد كانوا أحسن حالا من الموظفين الذين يتقاضون أجوراً ) ولكن إذا كان هذا الموقف أيضاً يتعلق بالعبد ( كانت ) ، فهذا عن صاحب العمل ، الذى يسبب التهديدات النقابية ،



ويؤجر موظفين للعمل في هذه النقابة وبذلك يدفع لهم أجور أكبر ، ولكنها ما تزال أجور ضئيلة جداً بقدر المستطاع في مثل هذه الظروف ؟ فأليس يقوم باستخدام موظفيه فقط للمنفعة الشخصية مثل مالك العبيد ، ولأنه يدفع لهم أكثر من العبيد فهذه ليست ميزة من عنده ؟ فأليس كل أصحاب العمل يتبنون هذا الاجراء تقريباً ، وبصفة خاصة يحدث ذلك في المصنع عندما لا يعرف صاحب العمل الموظف معرفة شخصية ؟ فهو تقريباً مبدأ أساسى في محاولة العمل التجارى أن يدفع صاحب العمل لموظفيه أدنى مقدار للأجور ، وهو يقدم للموظف أدنى مقدار من العمل بقدر المستطاع مقابل أجر معين . فمن الصعب جداً رؤية التشابه في هذا المبدأ فكل الذين تقدمهم يظهرون بأنهم يستخدمون الآخرين ببساطة كوسيلة . فهل يوجه كانت الإدانة لهم جميعها ؟

إنما يكون التعبير الصحيح لمبدأ كانت هو أنه لا ينبغي على المرء استخدام القهر أو الضغط لإلزام الكائنات البشرية على القيام بعمل أى شيء ضد إرادتهم . وعلى أساس هذا التفسير هناك الكثير يمكن أن يقال بصدد هذا المبدأ . فهذا المبدأ بالطبع سيمنع العبودية ، نظراً لأن العبد مجبر على العمل وليست لديه الحرية في الذهاب الى مكان آخر وإلا تغور جوما

### القوانين الاسوى

هناك على أية حال ، جانب آخر من قضية الحقوق . فالدولة تحاول تأمين حرية الأفراد والمنظمات بداخلها ضد إعتداءات الأفراد والمنظمات الأخرى . ولكن هل من وظيفة الدولة أن تحمي الأفراد من أنفسهم أيضاً ؟ وهل يجب

من قوانين لمصلحة الأفراد حتى عندما لا يرغب الأفراد في هذه الفائدة أو عندما لا يهددون على حريات الآخرين ؟ هل يجب أن تكون هناك قوانين تمنعكم في استهلاك الناس للكحول فمثلا لفترض أن الناس لا يريدون أن يكونوا محكومين بهذه الطريقة وأنهم لا يتدخلون في حقوق فرد آخر من خلال استهلاكهم للخمر ؟ ( من الواضح يجب أن تكون هناك قوانين ضد الاعتداء على حقوق الآخرين التي تحدث عندما يقود قائد سيارة في حالة سكر بشديد ولكن هذا قانون يحمي حقوق الآخرين ولكن ليس قانونا ضد السكرو في حد ذاته ).

فهل يجب منع شخص بالقوة من القيام بعمل شيء ما يريد أن يفعله بحماس، حتى لو كان قيامه بهذا العمل ليس له فائدة على المدى الطويل ، وحتى لو كان قيامه بهذا العمل لا يمثل خرقا لحقوق الآخرين ؟ هل يجب السماح له باحتساء الكحول والانتحار أو جعل الآخرين يقتلونه بناء على طابه طلبا لموت بلا ألم في حالة معاناته من مرض عضال لا شفاء منه؟ هل تتولى الدولة هذا الأمر وتعمل ما هو في صالحه ، لو كان يمثل هذا الغباء إلى حد أنه لن يقوم بعمل الشيء الصالح لنفسه بنفسه ؟ هذه هي قضية أو مشكلة التشريع الأبوى .

فالوالدين دائما يقومون بهذا الحق فيما يتعلق بأطفالهم ولكن هناك خطر كبير في هذا الموقف . يمنع الوالدين أطفالهم من القيام بأشياء معينة ، ليس بسبب أنه ليس أفضل شيء لهم ولكن بسبب أن ذلك غير ملائم ومزعج للوالدين ومع ذلك يعمل الوالدان ضده التحريات بصورة عقلانية بقولهم « بكل هذا من أجل صالحك » وبالمثل ، فقادة الملوك الذين غالبا ما يكون لديهم تشريع أبوى غالبا ما يقولون هذا للقول بناء على ذلك « كل هذا من

أجل صالحك». وكما قد رأينا في الجزء السابق فالقادة الذين يبدأون مستقبلهم بالتدريس لصالح الناس قد يجدون أنفسهم ، بعد أن يكونوا قد استقروا في السلطة يشرعون تماما لصالح أنفسهم . وسرمان ما يحاولون اكتساح المعارضين لوجهات نظرهم ، تحت زعم أن للدولة لا بد لها أن تناسك في سياستها ولا يجب تهديدها من الداخل . ولكي تؤمن هذه الواجهة تتخذ اجراءات صارمة تتركز في عمليات البوليس انسرى زاعمة أن «كل هذا» الشعب من الأمراض السرطانية داخل الدولة . فما يبدأ على هيئة تشريع أبوى حنون ينتهى بتدخل شرير ، ولكن الانتقال من حالة لأخرى يسير بصورة غير ملحوظة لأنه بطيء وتدريجي .



# تاسعا العدالة

---



## العدالة

يبدو أن مذهب المنفعة العام أكثر المذاهب الأخلاقية قبولا حتى الآن. لكن هناك تصور آخر لم تنطرق إلى مناقشته بعد، وهو مفهوم أو تصور العدالة والذي قد يقدم تصورا لمذهب العام .

وعلى الرغم من أننا لا نستخدم مصطلح عادل ومصطلح غير عادل بمعنى « العيوب » والخطأ أو الحق والباطل فأننا كثيرا ما نخلط بين هذه المصطلحات بل قد نخلط بينها وبين المساواة وعدم المساواة ، وبينها وبين الإنصاف وعدم الإنصاف . ترتبط فكرة العدالة من الباحية التاريخية ارتباطاً وثيقاً بالقانون والشرعية ، تعني كلمة « Jus » في اللاتينية نفس ما تعنيه كلمة قانون والكلمة التي تستمد منها كلمة « العدالة Justice » هي « Justitia جستيا » . وعلى الرغم من أن مصطلح « Justice » أي العدالة يستخدم إلى حد ما مكثفاً أكثر في الدوائر القانونية أكثر من استخدامه في دوائر أخرى إلا أنه لا يوظف لليوم كمصطلح قانوني بصورة أساسية ولكن يستخدم كمصطلح أخلاقي . فنحن غالباً ما نتحدث عن قوانين معينة وقرارات محكمة وقرارات تشريعية وقضائية أخرى بأنها أحكام « غير عادلة » على الرغم من أنها مما لا شك فيه أحكام قانونية . فعندما نطلق على قوانين الطلاق في نيويورك بأنها قوانين غير عادلة فنحن لانعني أنها غير قانونية فسواء أكانت قانونية أو ليست قانونية، فنحن نطلق على أفعال معينة وقرارات ومواقف معينة بأنها غير عادلة . ونحن نطلق على أفعال معينة وقرارات ومواقف معينة بأنها غير عادلة . ونحن ننوي إعتبار هذا اللقب كادانة أخلاقية .

ولكن ما نوع الإدانة الأخلاقية ؟ فعندما نتحدث عن شيء ما بأنه غير عادل ، أيعنى هذا نفس الشيء عندما نطلق عليه شيء خاطيء ؟ من المؤكد لا . فكلمتي « خاطيء » « وغير عادل » غير مترادفتين ، على الرغم من إرتباطهما ببعضهما البعض . فنحن لا نقول عن (قيادة السيارة بحذر) أنها أمر عادل ولكننا نقول أن من للصواب فعل ذلك ونحن لا نقول عن « الانتحار » أنه غير عادل لكننا نقول أنه أمر خاطيء . وقد ننظر إلى شيء ما بأنه غير عادل (كالعبودية في الأزمنة القديمة) بدون التفكير بأنه أمر خاطيء .

سنحاول معالجة كل مشكلة تختص بالعدالة تحت واحد من العناوين الرئيسية التالية :

### المساواة Equality والاستحقاق أو الاهلية desert :

.. ليس هناك شك في أننا نربط فكرة العدالة في حياتنا اليومية بفكرة المساواة . فلو كان الوالد زحيا بآبيه وقسياً على آخر فإنا نطلق على هذه المعاملة معاملة غير عادلة . وإذا كان القاضي صارم أو قسياً مع سجين ومتساهل مع سجين آخر إرتكب نفس الجرم فإنا نطابق على هذه المعاملة أيضاً معاملة غير عادلة ، ففي كلا الحالتين نقسب « عدم الإنصاف أو الجرم » إلى « المعاملة الغير متساوية أو للظلمة » .

#### ١ - المساواة في المعاملة :

إذا قام القاضي بتوقيع مائة دولار غرامة عليك وأخلي سبيل جارك ، وإذا كانت المخاتمة متشابهة وواحدة بدون حدوث ظروف مخففة في كلتا الحالتين ، فنحن نهم بعدم الإنصاف « فلو كانت الجنة واحدة فيجب أن تكون المعاملة



واحدة « . ولو حدث وأخطى القاضي سبيل الشخص الثانى لأنه صديق حميم أو قريب له ، أو حدث وكان القاضى فى حالة شعورية جيدة فى الحالة الثانية ولم يكن كذلك فى الحالة الأولى ، فمرة أخرى نطلق على ذلك « هذا ظلم » ولو تشاجر القاضى مع زوجته على مائدة الاططار هذا الصباح ، وشعر بحاجة لينفس غضبه على شخص ما ، ومن ثم ، فرض غرامات كبيرة زائدة فى هذا اليوم . فمن نعتير هذا الموقف مثالا للظلم وعدم الانصاف ، وبالطبع لا يمكننا الهروب من هذا الوحش البشرى تماما . فعندما نشعر بالرضا ، نميل إلى أن نكون أكثر رحمة بالعالم من حولنا ، ولو كنا غاضبين أو حائقين أو حسودين ، فنحن نصب ذلك على الناس الأبرياء . ولكن هل يعنى هذا عدم وجود إنسان عادل تماما ، وهل نستطيع للشكوى العامة بأن « ليس هناك عدل » .

ولكن لنفترض أن القاضى أصدر حكما قاسيا على تميمث لأنه قتل شخص ما عن عمد ( قتل النفس البشرية ) ، وحكم على جونى حكما مخففا أقل لأنه قتل شخص ما بصورة عرضية ( قتل بلا سبق الإصرار ) ، فهنا لا نعتبر الحكم الصادر حكما غير عادل لماذا ؟ لأن تميمث يستحق عقابا أشد من جونى ، فالأول يقتل عن عمد والثانى لم يتعمد ذلك . ومن ثم يستحق الأول هذا الحكم القاسى .

تأمل الحوار التخيلى الآتى :

A - تعنى العدالة المساواة فى المعاملة فنلا : لو كنت أنا مذنبا وكنت أنت كذلك فى قيادة السيارة على سرعة ٥٠ ميل فى الساعة فى منطقة تسمح بحد السرعة إلى ٣٠ ميل فى الساعة ، فليس من العدل فى شيء أن توقع على أحد منا غرامة ولا توقع على الآخر .

B - أنت تقصد بناء على ذلك أن المساواة بين الشخصين أمام القانون أمر

ضروري .

A - نعم .

B - ولكن أنا لا أعتقد في صدق هذا . فوقف كل منا قد يختلف إلى حد ما . فلنفترض أنك كنت تقود السيارة إلى المستشفى لإنقاذ حياة شخص ، في حين أنني كنت أقود السيارة بسرعة من أجل الاستمتاع بالسرعة فقط ، فأليس يؤدي ذلك إلى إختلاف ؟ أو لنفترض أن أحد أصدقاءك أتهق على تقديم ١٠٠.٠٠٠ دولار كعمل خيري لمن يسير ٤ ميلا في منطقة حد السرعة الأقصى فيها ٣٠ ميلا .

A - نعم ، بالطبع ، تصنع هذه الظروف إختلافا ولكن مطلب العدالة لا يقول بأنه لو كنت أنت وأنا أو أنا وأنت في موقفين مختلفين فيجب الحكم علينا أو معاملتنا بنفس الأسلوب ، ولكن هذا المطلب في العدالة يقول فقط أنه إذا كان كلانا في « نفس الموقف بالضبط » فيجب معاملتنا بنفس الأسلوب فمثلا لو كنت أنت وأنا نقود السيارة بسرعة لكي نصل إلى المستشفى وننقذ حياة شخص ما ، عندئذ ، لا يجب على القانون أن يارس محاباته نحو أحد منا فيجب أن يعامل كلانا معاملة متساوية .

B - إنني أفهم هذا . فيجب معاملتنا معاملة واحدة لو كان موقفنا واحدا ولكن دعنا نرى الآن ، أنا وأنت في « نفس الموقف الخارجي » ، ولكن مع ذلك قد لا نكون في نفس الموقف « الكلي » بسبب الاختلافات « الداخلية » بين موقفنا ، فقد يكون لدى كل منا ، مزاجا أو طبعا مختلفا ، وقد يصنع هذا أحيانا إختلافا فيما يتعلق بما يجب أن نفعله أو كيفية معاملتنا ، ولنفترض أنك

وأنا موجه إلينا نفس الجنحة بالتحديد، جنحة السير رغم وجود الإشارة الحمراء في الشارع أثناء ساعة الازدحام . وأن هذا قد سبب الإزعاج والاضطراب في حركة المرور ، ولكنه لم يسبب خسارة فعلية . فالواقف واحدة من الناحية الخارجية ، ولنفترض أن كلانا لم يتعرض لحادثة من قبل ، أو لم يكن متها بآي إخلال لنظام المرور ، ولذلك لا يمكن أن يعاقب إحدانا « للمرة الثانية » . ولكن لنفترض أنك شخص متوافق تماما وشخص يعتمد عليه ذات بصيرة بعيدة وحساسة وأنا إنسان عصبي وطاش ، ومعرض لحوادث وكان من الممكن أن أكون في محكة المرور مبكراً لو كنت تمت بقيادة السيارة لوقت طويل . والآن ألا يمكن أن تحتفظ برخصة القيادة وتسحب رخصة قيادتي على الرغم من إدراكنا نفس الجريمة في الموقف الخارجي القريب المتطابق ؟

A - نعم أعتقد ذلك نظراً لأن الاختلاف هنا يكمن في تكوينك وتكويني الداخلي ، فقد يجوز أن يحدث اختلاف بيننا في الموقف الخارجي في «المستقبل» .

B - بالغبط ولكن أنظر كم يكون هذا المبدأ أكاديمي وأجوف وطاير في تطبيقه للمدالة فكيف يمكن أن أكون أنا وأنت في نفس الموقف من الناحيتين الخارجية والداخلية ؟ فأنا لا يمكنني أن أكون بالغبط في نفس موقفك الداخلي إلا إذا كنت أنا أنت ، وهذه بالطبع إستحالة منطقية .

A - إنني أتهم النقطة التي تثيرها ، سوف نضطر إذاً إلى مراجعة المبدأ ، حتى يتنى أن تكون له القدرة على التطبيق العملي .

B - أنت على صواب . وإنني لا أستطيع تصور كيفية قيامك بهذا العمل .

A - حسن ، سأضطر إلى إسقاط هذا البند الإشتراطي بصددك وبصدد

في كوننا في نفس الموقف بالمعبط . ولكن هل يمكننا القول إذاً أنك وأما يجب أن نعامل معاملة مشابهة إذا كان كل منا في موقف من نمط معين ؟ فلا نحتاج أن تكون مواقف متطابقة ، نظراً لأنه بأدق معنى لا يمكن أن يحدث هذا مطلقاً ، فالمواقف المتشابهة جداً مع بعضها البعض يمكن تصنيفها تحت نفس العنوان الرئيسي أي : تجاوز حد السرعة لانفاذ حياة إنسان ما .

B . نعم ، ولكننا نقع في الصعوبة التي كانت لدينا من قبل ، حتى داخل نفس الخط العام ، فهذه اختلافات ستجعل الحكم العادل مختلف في الحالتين . فأنا وأنت نتعرض لموقف من نفس النوع بالتحديد هو موقف السرعة في المرور . ومع ذلك سيكون من العدالة التماس العذر لك إذا كانت تلك السرعة من أجل إنقاذ إنسان ما ، وغير مادل بالنسبة لي ، لأنني كنت أقود بسرعة لمجرد الاستمتاع .

A : هذا صحيح ، لكنني راعيت هذا ، فالقيادة بسرعة لانفاذ حياة شخص لا يعاقب عليها . في حين أن القيادة بسرعة من أجل الاستمتاع ، شيء آخر ( يعاقب عليه ) . فكلما فعلين لا يندرجان في نفس الرتبة أو الفئة كما ترى .

A : حسن ، وماذا عن هذه الحالة القائلة بأنه يجب معاقبة كل حالات السرعة إلا إذا كان هناك سبب كانفاذ حياة إنسان يجعلنا لا نعاقب مثل هذا الفعل ، وأن كل الذين أنقذوا حياة إنسان يجب تبرئتهم إلا إذا كان هناك سبب لعدم كونهم أبرياء .

B : هذا دقيق ، ومقبول جداً ورائع جداً ، لكن ماهي تلك الأسباب التي يجب أخذها في الاعتبار ولا يتم توجيه عقاب لها ؟

A : إننا يمكن أن نعبئ مبدأ العدالة صياغة طيبة إذا قلنا أن علينا أن نفحص تلك الأسباب، وتفصل بين الأسباب الأخلاقية والأسباب التي لا توصف بأنها كذلك .

## ٢ - المساواة في التوزيع

للناس حق متساوي في إمتلاك ما يملكون ، بغض النظر عن مكانهم أو منزلهم أو موقعهم في الحياة ، ونحن عادة ما نقول أنه ليس من العدل أن يتناول البعض « الكافيار » في مقابل أن تتناول الأغلبية الساحقة من الناس خبزاً وملحاً . إن المساواة تدعونا والعدالة تطالبنا بضرورة أن يوزع الطعام بين الناس بحيث لا نكون هناك هوة سحيقة بين البعض والبعض الآخر .

وهنا يطرأ على ذهننا السؤال التالي : المساواة في ماذا بالضبط ؟ هل تلك المساواة تكون في إمتلاك كل إنسان لعدد متساو من المراوح الكهربائية ، وعدد متساو من الكتب وعدد متساو من البطاطس ، وعدد متساو من « الأنسولين » ... الخ ؟ واضح أن هذا غير ممكن .. فرضي السكر يحتاجون للانسولين لكن غيرهم من الناس الأصحاء لا يحتاجون إليه ، وهناك أناس شغلهم الشاغل القراءة والإطلاع ومن ثم يحتاجون إلى كتب أكثر ، بينما هناك أعداد كبيرة من الأفراد لا يميلون إلى القراءة أو الإطلاع . والبعض يعيش في المناطق ذات مناخ متجمد أو شديد البرودة ومن ثم فلا يحتاجون إلى مراوح كهربائية ، والبعض الثاني يعيش في مناطق لا تنفع فيها المراوح الكهربائية لعدم وجود الكهرباء في تلك المناطق ، بينما البعض الثالث والذين يعيشون في مناطق حارة وتوفر فيها الكهرباء يحتاجون بشدة إلى مثل تلك المراوح . ولكن إذا قلنا بتوزيع أشياء مادية معينة مثل البطاطس

بصورة عادلة وبالتساوي بين جميع الأفراد ، فإن السعادة الناجمة عن مثل هذا التوزيع لن تكون على درجة واحدة : فالبعض يحب البطاطس والبعض الآخر يكرها ، والبعض الثالث يقف منها موقفًا وسطًا ، وقل مثل ذلك بالنسبة إلى الأمور غير المادية ، فلو قمنا بتوزيع الحب توزيعًا متساويًا بين الناس ، فستظل سعادة الناس غير متساوية ، لأن البعض يصبحون بالحب أكثر سعادة ، بينما البعض الآخر يكون أقل درجة أو لا يكتثون بذلك الحب على الإطلاق .

وإن قيل أن الشيء الوحيد الذي يمكن قسمته قسمة عادلة ومتساوية بين الناس هو المال ، إذ به يمكن شراء ما يريدون ، فالإجابة هي أن توزيع المال بالتساوي لا يتجم عنه أيضًا حصول سعادة متساوية بين البشر ، فهناك منابع للسعادة لا يمكن شرائها بالمال ، كما أن استخدامات الناس لهذا المال متفاوتة ، فالبعض يستخدم المال بحكمة والبعض الآخر لا يكتفيهم قدر من المال لإشباع حاجاتهم الأساسية ، بينما البعض الثالث لا يكتفيهم نفس القدر لنفس الغاية . ومع ذلك يصر الاقتصاديون على أن المساواة في توزيع المال تحقق السعادة ، ويردعون القول « إذا كانت هناك مساواة في المال ، فهناك مساواة في السعادة » قول غير سليم وغير صادق كما ذكرنا .

وإذا نظرنا في المال فسنجد أنه الوحدة التي صمم بتنام صاحب مذهب المنفعة على اعتبارها معيار الحكم في علم حساب الذات اللامتجانسة . فهو يقول إفرض أننا نريد أن نحسب مقدار ما يشعر به الفرد من سعادة نتيجة للذتين غير متجانستين ، فما السبيل إلى ذلك ؟ هنا يقول بتنام .. لكي تعرف قيمة لذة معينة ومقارنتها بلذة أخرى لها فعليك أن تقدر المال المبذول في اللذتين ، فإن

كان المال متساويا كانت اللذتان متساويتان ، وإذا كان المال المبذول في اللذة الأولى أكثر منه في اللذة الثانية كانت اللذة الأولى أعظم وأحسن ، والعكس صحيح .

وإذا أخذنا المال مرة أخرى كمثال ، فأننا نجد تعارضا إقتصاديا تقليديا بين أولئك الذين يريدون أقصى مقدار من المال ، وبين أولئك الذين يريدون توزيعا متساويا أو مادلا لهذا المال ، حتى وإن تم ذلك على حساب ازدهار الاقتصاد وتقديمه .

لننظر الآن في المثال التالي لعلمنا نخرج منه بخاصية أخرى لعدالة التوزيع . إذا كان هناك عشر مكتشفين على قمة جبل ثلجي ، معهم كمية محددة من الطعام ، فيبدو أن أفضل شيء هو توزيع الطعام عليهم توزيعا متساويا . لكن إفرض أن ظروفًا حدثت ( كان يمرض أحدهم مرضا يجعله يمتنع عن تناول الطعام ، أو كان يحتاج واحد منهم أكثر مما يتناوله الآخرون وإلا هلك ) فإن خرق المساواة هنا يكون ضروريا ، ثم افرض أن الطعام الذي معهم أصبح لا يكفي إلا خمسة منهم فقط وإلا لم يبق أى واحد منهم حيا لحين وصول المؤن لهم فإذا يفعلون ؟ واضح أن من الحق أن يستمروا في توزيع الطعام عليهم توزيعا متساويا وأن عليهم أن يتخذوا قرارا صعبا وهو اختيار نصفهم كي يبقى على قيد الحياة ، وترك النصف الآخر للهلاك .

المثال السابق مثال متطرف ، ولكن الهدف منه هو استخراج سمة جديدة تتعلق بالمساواة أو العدالة في التوزيع ، وأعتقد أن هذه السمة هي : أن هناك مستوى أو حدا أدنى للخير الوسيطى ، الذى إن هبط عنه تصبح مثل هذه المساواة عبثا أجوف ، لأنها ستتحول إلى مساواة فى اللاشيئية أو تصبح شيئا ما قريب

جدا من الصفر ، ومن ثم لا يتحقق أى خير من خلال طلب المساواة تحت هذه الظروف ، ويكون من العبث أن نستمع إلى الشخص الذى يقول : « إننى أعرف أننا ستقتضون جوما جميعا ، ولكن ينبغي علينا المشاركة فى الطعم-إم بصورة متساوية بأى حال من الأحوال » فإن مثل هذا القول يحط بمبدأ المساواة إلى الحضيض .

وقبل أن ننتهى من هذه النقطة ، نود أن نفحص نقطة أخرى ، ولقد رأينا أن هناك حالات لا يجب أن تؤيد غيرها ، وأن مثل تلك الحالات لابد أن تفسح فيها عدالة التوزيع مجالا لمذهب المنفعة ، لكن ألا توجد حالات لا تكون فيها المساواة مادلة على الإطلاق ؟ الواقع أنه توجد مثل تلك الحالات : فليس من العدل أن يحصل عامل كادح وآخر كسول على نفس الأجر ، إننا إذا ساوينا بينهما فلن نكون فى هذه الحالة ظالمين . وليس من العدل أن يحكم القاضى على جميع أطراف قضية بالإعدام ، ليس لأنه لم يساوى بينهم فهو قد ساوى بينهم حينما حكم عليهم حكما واحدا له نفس المصير ، وإنما لأن الحكم لا يتفق مع ما يستحقه كل واحد منهم ، وهذا يعنى أننا لكى نفهم ونقدر العدالة أو المساواة فإن علينا أن نفهم الاستحقاقات .

### العدالة والاستحقاقات : الإثابة أو المكافأة

لماذا نقول أنه يجب أن نوقع على الناس عقوبات وأن نكافئهم بمكافآت غير متساوية ؟ ولماذا يتلقى أمالا أكثر من ب ولماذا يتحرك ج بحرية فى حين يكبل صديقه د بالحديد ويوضع فى السجن ؟ إننا نقول ، إن هذا يحدث لأن هذا يستحق ذلك ، بينما لا يستحق الآخر نفس الاستحقاق ف أ يستحق أن تدفع له أمالا أكثر من ب لأنه يعمل بجدية أكبر ويتبع أكثر ، وج يتحرك بجدية



لأنه لم يرتكب جريمة في حين أن د مشلول الحركة ومسجون لأنه أرتكب جريمة ، وحين نقول أن س قد تلقى إثابة عادلة فإننا نقصد أنه تلقى الإثابة التي يستحقها ، وحين نقول أن ص وقع عليه عقاب غير عادل ، فإننا نقصد أن العقوبة التي وقعت عليه هي أكثر مما يستحق . فالعدالة هي حصول المرء على ما يستحقه ، واعتقد أن ذلك أمر بسيط، بل هو أبسط ما يكون. وسنحاول فحص فكرة الإثابة على العمل ، لأنه يبدو أن أول شيء يستحق عليه الإنسان الإثابة أو المكافأة هو العمل ، والعمل قد يتعلق في جوهره بالإنجاز أو قد يتعلق بالمجهود وسنبحث ذلك الآن :

١ - الإنجاز Achievement . وهو ما يحققه أو يحرزه أو ينجزه العمل ويعتقد الكثيرون بأن الإنجاز النعلى هو المقياس الوحيد الذى يتم بناء آ عليه تقدير الإثابة أو المكافأة، إن الطالب الذى يحصل على أعلى درجات في النتيجة ( وهذا إنجاز ) نثيبه أو نكافئه بغض النظر عن ( المجهود ) الذى بذله بل قد يكون هناك طلابا بذلوا مجهودا أكبر منه بكثير ، لكنهم لم يحرزوا نفس الدرجات ربما بسبب غيائهم أو نقصان ذكائهم) . حينئذ لن يكون أماننا إلا أن نكافئ الطالب الحاصل على الترتيب الأول (الذى أحرز أو أنجز هذا الترتيب) بغض النظر عن مقدار مجهوده وهذا ينطبق على مجال العمل ، حيث تميل أجور الصناعة إلى التناسب مع إنجاز العامل .

لكن ثمة صعوبات يمكن أن تنشأ حين نحاول تقدير الإنجاز ، فكلية إنجاز قد تعنى : كمية إنتاج المرء ، كذلك قد تعنى جودة الانتاج أو كيفه ، وهذه تعتمد على براعة المرء ودقته . ثم هل يمكن للمرء حقاً تحديد ما يتناسب مع الإنجاز من مكافأة في كل الأحوال : هل يجب على المدرس الجيد أن

يحصل على مكافأة أكبر من المحامى الجيد ، وأن يحصل المحامى الجيد على مال أقل من الجراح الماهر ، أم ماذا بالغبيط ؟

٢ - المجهود Effort : فمقدار الأجر يتناسب مع مقدار الجهد الذى يبذله العامل فى عمله ، وذلك بغض النظر عن كم الإنجاز الذى يحققه . وإلى جوار هذين للمعيارين المتنافسين على توزيع العدالة والاستحقاق هناك معايير أخرى .

٣ - القدرة Ability : فمقدار الأجر يجب أن يتناسب مع قدرة العامل أو مقدرته ، لكن كلمة القدرة غامضة :

أ - فهى قد تعنى القدرة الأصلية التى يولد الإنسان بها ولا شك أن ذلك الإنسان الذى يولد ولديه قدرة معينة أو ميلا معيناً يكون مهيئاً لأن يصل إلى أعلى درجات الإنجاز ، مع أن الإنجاز وإن كان يعتمد جزئياً على القدرة الأصلية إلا أنه يعتمد فى جزئه الأكبر على العمل الشاق . يقول توماس إديسون « أن الإنجاز يحتوى على ٢ ٪ طموحاً وعلى ٩٨ ٪ عرقاً » .

ب - وهى قد تعنى أيضاً القدرة المكتسبة مثل القدرة على إستخدام الآلة الكتابة ، والقدرة على التحدث بعدد من اللغات والقدرة الحسابية وغير ذلك إنها تكتسب من الخارج ولكن إكتساباً يقتضى بذل مجهود كبير ، بحيث يمكن أن نقول بأن القدرة المكتسبة هى نتاج القدرة الأصلية مع المجهود الشاق .

٤ - الحاجة Need : ويقصد به أن يعطى كل فرد ما يحتاجه أو حسب حاجته ، أو أن يمنح المرء إئابة تعوضه وتسد حاجته ، وهذا المعيار فى الواقع يمثل خطورة عاتية إذ أنه يعنى أن على المرء ألا يعمل ، ومع ذلك تسد الدولة

حاجته ، وهذا له تأثيره الضار على المجتمع وإقتصاده وعلى العمل كقيمة إجتماعية .

٥ - السوق المفتوح The open Market : لقد افترض البعض أن

ما يستحقه العامل يتوقف تماما على مكانة وأهمية عمله في السوق المفتوح ، فعندما يكون هناك طلب كبير على المهندسين فإن أجورهم لا بد أن ترتفع ، وهذه القضية تتصل بالمبدأ الاقتصادي الشهير ( العرض والطلب ) وهو يعنى أنه كلما كان الطلب كبير اكان العرض عظيما والمكس صحيح .

٦ - الحاجة العامة Pulpic Need : هى معيار يختص بالبحث عن

حاجة الشعب كله لثمرات عمله وليست حاجة فرد من أفراد ، والحاجات الاجتماعية متفاوتة ، فبعضهم يحتاجون الحب ، والبعض الآخر يحتاج إلى المال ، بينما تجمع طائفة أخرى بين الحب والمال . وهناك تفاوت في درجة تمايز الحاجات ، فالبعض يجب المال أكثر من الحب ، والبعض الآخر قد يتجه اتجاهها عكسيا ، لكن كل فرد يحتاج إلى الطعام ، وهذا يستتبع احتياج الجميع الى الفلاح زارع الأراضى ، مما يؤدى إلى مطالبة الأخير بأعلى الأجور ، وقل مثل ذلك فى بقية الحرف والصناعات . بيد أن ذلك يثير السؤال التالى .

ما هو الحد الأدنى لاحتياج الناس ؟ هل هى العربة الجيب أو الشوفرليه أو الكاديلاك ؟ هل نحن نحتاج إلى شنطة اليد ، وأجهزة أخرى ، أم أن درجة احتياجنا أقل أو أكثر من ذلك ؟

يمكن للمرء أن يميز بين الحاجة إلى مهنة معينة واختيار الأفراد الصالحين لهذه المهنة ، فاحتياجنا إلى الفلاحين أصبح قليلا ، بعد ظهور الميكة الزراعية ، التى أمكن لها زراعة أراضى أكثر بأيادى أقل .

٧- الرغبة العامة Puplic desire : ويجب أن نأخذ في اعتبارنا رغبات الناس ، وليست حاجاتهم وحسب ، فقد نحتاج إلى الطعام رغم عدم رغبتنا فيه في اللحظة الراهنة ، وهذا الأمر قد لا يتفق عليه طائفة من الناس تقرر بأن الحاجة مرتبطة تمام الارتباط بالرغبة .

لكن هل الرغبة معيار عادل ؟

الإجابة عن هذا التساؤل نقول أن الرغبة ليست معياراً عادلاً ، فالكثير من الناس يفضلون الكحول على الطعام حتى لآخر درهم معهم .

ويلاحظ أن هناك معايير أخرى تستخدم في تقدير الاستحقاق ويمكن فحصها باختصار في الآتي :-

أ - إن أى فرد يعمل في مهنة تتطلب تدريباً طويلاً وإنفاقاً كبيراً لسنوات من حياته يقال عنها ( أى عن المهنة ) أنها تستحق دخلاً أكثر وذلك أفضل بكثير من ذلك الفرد الذى يعمل في وظيفة ماهرة .

فالاطباء النفسيون لديهم دخل أكبر من الدخل الذى لدى أغلب الناس رغم أن القليل جداً منهم يمكن أن ينهى فترتهم الطويلة في التدريب قبل عمر الثلاثين .

ب - وبالمثل فإن الموقف الذى يتطلب معدات غالية التكاليف ، والذى يجب أن يدفع فيه الشخص من جيبه ، يستحق تعويضاً أكبر فهدد المصاريف الراضة لاتعتبر كماليات بل ضروريات للمهن التى نقصدها .

ج - إن الناس الذين يكسبون أعلى الأجور في مجتمعنا ليسوا من ذوي

الأجور الثابتة ولكن من هؤلاء الذين ينشئون مشروعات جديدة مثل المحلات التجارية والمطاعم . الخ

ولكن عندما يفشل المشروع نتيجة للضرائب الباهظة أو المنافسة بالإضافة إلى الإهمال والإفلاس ، فإن سنوات المال والكمّاح تنهار ولن يتبقى شيء سوى سداد الديون .

د - جرت العادة على أن الشخص الذي يواجه خطراً جسيماً كبيراً في وظيفته يستحق تعويضاً أكبر - كما أن قوات المشاة في القوات المسلحة تتعرض لأكبر المخاطر ولكنها تأخذ أدنى المرتبات .

هـ - كما أن الوظيفة لو كانت غير لطيفة وتتطلب طرقاً مختلفة مثل جمع القمامة أو تنظيف الغلايات أو العمل ثمان ساعات زائدة أو العمل في ماكينة ذات صفيح عال ، فهذه الوظيفة يستحق صاحبها أكثر مما لو لم تكن الوظيفة غير لطيفة .  
ومن خلال عرضنا السابق نصل إلى مايلي :-

(١) طبقاً للموقف الأول يمكن أن يقول الناس أن مذهب المنفعة القاعدي ملائم لتغطية كل المواقف التي نقصدها ويتم تبرير معايير العدالة الموزعة من خلال منفعتها فإذا قلب الانتاج على المجهود يمكن أن يعتبر ذلك معياراً رئيسياً للعدالة الموزعة نظراً لأن استخدام هذا المعيار يؤدي إلى زيادة القدرة الانتاجية وبالتالي تحقيق السعادة .

وبلاحظ أن هذا الموقف يعتبر أوضح المواقف وأبسطها كما أنه أكثر إرضاء من الناحية الجمالية .

فذهب المنفعة إذن يعمم كل القواعد الاخلاقية عن العدالة تحت معادلة واحدة - ولكن هل المعادلة مقبولة ؟

(٢) أما أولئك الذين يؤيدون الموقف الثانى فانهم لن يسعدون بأى تحليل وأن أسلوبهم العقلى سيسير إلى حد ما كالاتى :

« اننى أعترف كلية بأن اثناء الناس على انتابهم العمل اكثر من مجهودهم لديه منفعة أكبر. فمثل هذا المدأ يقدم حافزاً ويشجع الانتاج ، لكن لا يزال غير عادل .

فما يستحقه الفرد مثلاً لا يعتمد على ماسيحدث فى المستقبل كمنفعة لافعاله ولكن على ماقد قام بعمله فى الماضى .

### العدالة والاستحقاق = العقاب

كثيراً ما يتحدث الناس عن العقوبات ، بيد انه ليس هناك اتفاق عام ، لكن على اساسه معاقبة الافعال ، فبعض الوالدين يعاقبون أطفالهم عقاباً بدنياً ، وقد يتخذ العقاب صورة أخرى هى الحرمان أو فقدان العاطفة .

وتعتبر الدولة هى المنفذ الرئيسى للعقاب ، فهى تعمل على معاقبة البشر حين يخلون بالقانون أو يخرجون على قواعده ونصوصه ، عاذا قام شخص ما بخرق القانون وبناء على ذلك فانه يستحق العقاب ، فـ « ا » هى الاعتبارات الضرورية لتحديد طبيعة ودرجة العقاب الذى يجب أن يوقع عليه ؟

عندما يحل شخص ما بالقانون ، فان هذا الاخلال يؤدى إلى خرقه وإهدار حقوق الآخرين وبالتالي فانه يستحق العقاب لانه ارتكب جريمة معينة . لكن السؤال هنا لماذا يجب معاقبته ؟

الاجابة هنا يجب معاقبته حتى لا يكون هناك اضطراباً اخلاقياً . إن الهدف من العقاب هو الاصلاح أو التقويم الذى يتم عن طريق الجزاء وذلك بتوقيع العقوبة على المخارج أو المنحرف اخلاقياً .

ويطلق على هذا المبدأ اسم « النظرية الجزائية للعقاب » أو المبدأ القائل « المين بالمين والسن بالسن » ومعنى ذلك انه إذا قتل إنسان انساناً آخر فيجب أن يقتل في مقابل ذلك تحقيقاً للعدالة ، ويعنى هذا المبدأ أيضاً أنك إذا حاولت تدمير أو حتى اتلاف ملكية للآخرين ، فيجب عليك أن تقوم باصلاح ما قد اتلفته .

وإذا كان القتل هو الجزء العادل لجريمة القتل ذاتها فما هو العقاب العادل لجريمة الاغتصاب ؟

للإجابة عن هذا التساؤل نقول إن العقاب يجب ان يتناسب مع الجريمة . لكن ماذا يتناسب العقاب ؟ هل هناك صيغة واحدة لكل المواقف ؟ يبدو انه ليس هناك إجابة واضحة ومحددة على هذا السؤال .

إن المبدأ القائل « السن بالسن والعين بالعين » لم يطبق بطريقة واسعة النطاق عند العبرانيين ، فالشخص الذى اسقطت اسنانه مثلاً لا يجب أن يقوم باسقاط اسنان الشخص الذى ارتكب هذه الجريمة ، بعبارة أخرى لا يجب أن يأخذ منه القصاص . لكن الأمر يختلف في قانون حورابى الذى كان سائداً من قبل ، فلقد كان المبدأ مطبقاً ، فاذا قام بناء نانشاء مبنى بطريقة خاطئة وإنهار هذا المبنى فتسبب في وفاة ابن أو ابنة صاحب المنزل حينئذ كان يوقع العقاب على الابن أو الابنة لاطى البناء .

لكن السؤال الذى تطرحه هنا - كيف يمكن أن نعد ذلك عدلاً بالمعنى المطلق إن لم يكن المجرم هو المعاقب على ارتكابه الجرم ؟

بعبارة أخرى هل هذا هو الجزء ؟ أليست العدالة الموزعة هو أن يعاقب الشخص الذى قام بارتكاب الجريمة ؟

فمتنما يقتل عضو من القبيلة ( A ) - عضواً آخر من القبيلة ( B ) ولنفترض  
أن القتال قد هرب أو مات - فلا بد لرجل آخر من القبيلة ( A ) من أن  
يضعى بحياته تكفيراً عن الجرم الذى ارتكبه احد افراد قبيلته - لكي يستعيد  
حالة الاتزان الأخلاقى .

نخلص من ذلك إلى أن العقاب هنا إنما يعد بمثابة نظرية جزائية للأفعال  
التي قد ارتكبت في الماضي ، أى له نظرة ماضية وليست مستقبلية . بعبارة أخرى  
بسبب ( كذا ) لا بسبب ( ألا يحدث كذا ) .

لكن ماذا عن جرائم الخطف أو القتل الجماعي ؟ فإذا حدثت جريمة لها تأثير  
ووقع خاص في نفوسنا مثل جريمة خطف أو قتل ضحية بريئة أو القيام بقتل  
ملايين الناس كما حدث في معسكرات الاعتقال ( هتلر واتباعه ) فإننا نحجم  
عن مثل هذه الجرائم ونميل إلى القول بأن هؤلاء الذين ارتكبوا تلك الجرائم  
لا يجب قتلهم وحسب ، بل تعذيبهم حتى الموت .

إننا نوصى بعقاب جذرى نابع من العدالة على حد قول الناس ، فمثلا بعد  
إطلاق الرصاص على موسوليني قاموا بتعليقه من أطراف أقدامه في ميدان  
عام - لا بسبب أنه يجب أن يموت بهذا الأسلوب ، لكن بسبب شعورهم بأن  
حالته بصفة خاصة تستدعى ذلك ، أو أن الأمر يتطلب ذلك . فهى ملائمة  
ومناسبة وأن هذا يعد معصراً عادلاً لرجل قام بعمل المثل لكثيرين آخرين .

ولقد وصف هذا العقاب وبخاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين بأنه  
عمل بربرى ، وشرير وإنه بمثابة عودة إلى العصر الحجري .

فإذا قتل المجرم نتيجة لاقترافه جرماً أو ارتكابه جريمة ما ، فإننا لم نصل



من جريمته بهذا العقاب ، بل سيعبج لدينا جريمتين أو شرين ، فصلى سيل المثال لا الحصر نلاحظ في عمليات فدية الدم التقليدية الشائعة بين سكان الجبال كينفاكس - إنه إذا قتل رجل رجلاً آخر من عائلة ثانية بسبب ظلم حقيقى أو وهى عندئذ يقوم رجل من العائلة الثانية بعمل العدالة المساوية بالضبط ويقتل عضواً من العائلة الأولى ، ثم يقوم رجل من العائلة الأولى مرة أخرى بالانتقام وقتل رجل آخر من العائلة الثانية وهكذا تستمر العمليات الانتقامية الإجرامية دون انقطاع إلى ما لا نهاية . لكن ما الهدف من كل هذه العمليات الانتقامية ؟

ليس ذلك دليلاً على استمرارية واستدامة الشر إلى جوار يؤس وشقاء المصير الإنسانى الذى تقاوم كثيراً ، وإذا كان الأمر كذلك فما هو الأسلوب الأمثل للقضاء على الأحقاد والصرعات البشرية ؟

يرى البعض أن الدولة باعتبارها سلطة محايدة هي الردع الوحيد للأفراد ، فلا خير يمكن تحقيقه إلا عن طريق الدولة التى تعمل على منع ارتكاب الشرور وهنا نلتقى بالنظرية الثانية وهى النظرية النفعية للعقاب والتى تقول أن قاعدة أو فعل العقاب مثل كل فعل أو كل قاعدة أخرى فى العقاب يتم تبريرها إذا نتج عن الفعل أو اعتناق القاعدة خير ما .

النتيجة التى تنتهى إليها هى أن العقاب يتضمن شراً فى قيمته أو هو شر بالذات لأنه بمثابة ألم وتهديب وإحباط .

فالعقاب نجب أن يكون كما سبق الإشارة - دائماً نظرة إلى المستقبل لا إلى الماضى . بعبارة أخرى يجب أن يكون دائماً ( لئى ) لا ( بسبب كذا ) ، فإذا ارتكب شخص جريمة ما - وهذا فعل سيء فى حد ذاته ، فالنتيجة أن

بعقاب عقاباً صارماً لمنع السيئات مستقبلاً .

لكن السؤال هنا : ماهى العوامل التى يأخذها النفعى فى الاعتبار عند تقييمه لعقاب شخص ما ؟

أولاً : بأدى ذى بدء ، يأخذ مسألة الرقابة المستقبلية لمرتكب الجريمة أو فاعل الخطأ نفسه ، فبممكن رده من خلال عقابه على ما تركبه من جرم حتى لا يقدم على مثل هذا العمل مرة أخرى . كما أن العقاب قد يحد أو يغير من شخصيته .

ومن ناحية أخرى لا تعتبر السجون حضانات عن طريقها يتم التحسين أو التهذيب الأخلاقى ، فالمجرم عندما يخرج من السجن تصبح تجارته الرئيسية هى الجريمة وكيفية إرتكابها ، فمضلاً عن أن السجن ينقص حياته مما يجعله عدواً لدوداً للمجتمع يكرهه بصورة أو بأخرى ويوقع الأذى بالآخرين ، ولا شك أن هذا الموقف منفر وغير مرغوب فيه المرة ، فالنفعى يرى إنه يمكن تحسين المجرم عن طريق نشاطات مختلفة منها : الانعاش وتعلم الحرفة بالإضافة إلى العلاج النفسى . لكن تتحول ميوله العدوانية وإتجاهه إلى النشاط الجنائى ، إلى قنوات أخرى أكثر فائدة له وللمجتمع .

ثانياً : يأخذ النفعى مسألة التأثير الرادع . بالنسبة للخارج على القانون بالإضافة إلى المجتمع أيضاً حتى لو علم أن العقاب لن يجدى فتيلاً . فالسجن قد يقلل بصورة جوهرية فرص أن الآخرين سيمتدون مثل هذه الجرائم .

ثالثاً : وبأخذ النفعى فى الاعتبار من ناحية ثالثة حماية المجتمع « اننفترض أن العقاب لا يردع الخارج على القانون نتيجة تكراره لجريته فيما بعد ، واننفترض أن العقاب أيضاً لا يمنع الخارجين من ارتكاب الجرائم أيضاً ، فالقاتل بالبلطه

أو القاتل لدافع جنسى مثلا لا يتم ردعها لأن أسلوبها الإجرامي يكون نتيجة اضطرابات ونزعات غير واعية مما ليسا مدركين لها ، وقد تدفعها الرغبة المتكررة إلى ارتكاب جرائم من هذا النوع ولا يوجد هناك عقاب يردعها ، فلو عرف هذا الشخص أو ذاك بأنه سيقبض عليه وسيعذب على جريمته تلك - ثلث بوقفه هذا الانجاء أكثر من لو استطاع الحجر أن يوقف الشلال .

فالقاتلون لأسباب جنسية وخلافة إنما يتصرفون نتيجة وازع غامر مفاجيء لامن وازع الاختيار أو الرغبة ، وبالتالي لا يعتبر العقاب رادعا لهذا الخط من الجرائم ، فاصدار القانون الذى يزيد من العقاب لمثل هذه الجرائم لن يوقفهم فيما بعد أكثر من إصدار قانون يوقف النهر الذى يتدفق على التل .

ولكن على الرغم من افتقار العقاب إلى الرادع فلا يجب أن تترك القاتلون بالبلطة والمجنون بالقتل الجنسى ينمون بالحرية فى المجتمع ، بل يجب أن نبعدهم عن أفراد المجتمع وذلك ضمانا للحماية للمجتمع من أفعال مستقبلية سيتركبوها . ويمكننا أن نسجل الحوار أو الجدال الدائر بين النظريتين الباحثتين فى طبيعة العقاب وهما : النظرية التفعيلية والنظرية الجزئية على النحو التالى : -

مؤيد الجزء . لو كان الهدف الرئيسى للعقاب هو الوأج العلية لا النتائج السيئة ، فهل يمكن الحصول على أفضل النتائج من خلال قتل رجل برىء أو جعل ضحية بريئة عبرة عامة لمنع الجريمة أو حتى محاولة ارتكابها ؟

النتهى : إتنى لن أطلق على ذلك عقاباً وإنما بعد ذلك إسقاطاً للعدالة .

مؤيد الجزء : بدلا من توقيع العقاب دعنا نطلق على ذلك لفظ Telishment أى مدركين للقواعد .

تخيل مؤسسة لديها سلطة تنظيم المحاكمة لإدانته رجل برىء عندما يرى المسئولون أن في هذا خيرا وفضيلة للمجتمع ، بالطبع فان فطنة المسئولين محدودة وذلك عندما يرون أن القيام بهذا العمل سيكون له أبلغ الأثر في النهوض بغيرة المجتمع وأفضليته ، فهم لا يدنبون هذا الرجل البريء إلا إذا كان هناك موجة إساءات مماثلة لتلك التي يتهمونه بها ويعاقبونه عليها وإن هذه المؤسسة هي التي نطلق عليها مؤسسة العقاب .

وإننى أعتقد أيها النفعيون أنكم تضطرون إلى القول بما يتفق ومذهبكم في أنه يجب الانشغال في العقاب من وقت لآخر، ومع ذلك فانه شيء غير أخلاقي وخاطيء دائما .

النفعى : لا : في حديثى كنفعى قاعدى فأننى أقول بأن القاعدة التي تسمح بمثل هذه الممارسة لن يتم تبريرها .

فانظر ما يحدث للروح المعنوية العامة لو عرف أنه يمكن توظيف مثل هذه الممارسة ، فقد يمكن القبض على شخص برىء في أى وقت ويمكن عقابه ولا يمكن لهذه الممارسة أن تكون سرية على الإطلاق لأنه قد يعاقب شخص ما في يوم ما وفجأة يظهر المجرم الحقيقي في اليوم الثانى كى يمارس حرفته .

لا : إننى لأرى منفعة طويلة الأجل في العقاب ، فقد نجد حالات منعزلة يمكن أن يحدث فيها خير أكثر من الضرر .

وإننى لأعتقد أنك يمكن أن تبرر القاعدة التي تسمح بهذه الممارسة . وهكذا فالقاعدة النفعية ستهدىنى إلى ذلك .

مؤيد المجرم : ولكن لن يسمح بذلك تحت أى ظروف، فقد نتاح ظروف

يكون فيها تبنى هذه القاعدة لديه أفضل التأثيرات فقد تقول القاعدة : قم بالعقاب في الظروف A,B,C والظروف (A) مثلاً قد يكون ذلك الظرف الذى يمكن عنده إنقاذ حياة أناس كثيرين إذا تم القضاء على حياة رجل برى .

النتهى : بالطبع ، إذ جعلت المخاطرة عالية جداً فيمكنك أن تجد قاعدة ترود الظروف التى يكون فيها من الصواب والعقاب ولكن ستكون صواباً .  
لأخذ مثلاً متطرفاً : لنفترض أن مصير الحضارة توقف على عقاب رجل برى ،  
عندئذ سيكون من الصواب معاقبته على الرغم من أنها عملية غير محسنة ومدمرة .  
ففى وقت الحروب يموت آلاف من الناس الأبرياء ، أفن تقول أنه كان تحت تلك الظروف ؟

مؤيد الهزاه : لو كنت أعرف أن مصير الحضارة سيتوقف على هذه العملية لكنت قلت بأحجام ( نعم ) ، لكن لن يتولد خير أكثر مما سيتولد نتيجة عدم القيام بهذا العمل .

أنه يبدو لى أيها النفعيون أنكم ملتزمون بالعقاب كثيراً جداً ، وإننى أقول نفس الشيء عن العقوبات .. إنها عمليات تعذيب ولكن العقوبات التى تكون العقوبة فيها قاسية جداً .

وهذه العقوبات لا يمكن تبريرها أيضاً فى رأى رغم أن العقوبات المفرطة فى القسوة قد تولد أحياناً خيراً أكثر .

تأمل التجربة السوفيتية عام ١٩٣٠ فى توقيع جزاءات شديدة تشمل الموت بسبب التأخير عن مواعيد العمل ، إننى أقول أن النفعيين عليهم تبرير ذلك رغم إننى الذى أقول بأن العقاب يجب أن يتناسب مع ما يستحقه المرء -  
لن أقول ذلك .

نأمل الطرف التالية: لنفترض أنك متأكد بأن هناك دولة معتدية ستغزو بلدك في سنوات قليلة، ولنفترض إنها أقوى من بلدك بكثير من ناحية الاستعداد العسكري، ولنفترض أن دولتك قد كانت متخللة على مر الزمان وهي دولة زراعية وإليك إذا أردت مواجهة التحدي فيجب أن تعد نفسك بسرعة تفوق سرعة البشر لمواجهة الفأزي أو المعتدى في الوقت المناسب، فلا بد لك أن تمتاز مرحلة تطور صناعي في أقل من عشر سنوات والتي أخذت من عدوك ما يقرب من مائتي عام لتحقيقها .

ولنفترض بالطبع إنه يجب أن يكون لديك الإمكانيات للدفاع عن أرضك ضد الاعتداء الذي سيتسبب في موت آلاف الناس، وإنه يمكنك القيام بهذا العمل فقط من خلال أقصى مجهود والتعاون الكامل من شعبك غير المدرك لهذه الضرورة، وتحت مثل هذه الظروف لنفترض أن عقوبة الموت ستدفع بتجراح المتأخرين عن مواعيد العمل في المستقبل، فألم يتم تبرير مثل هذه المعاملة طبقاً لمذهب المنفعة؟

الآن هي: ولكن تحت هذه الظروف فاز كل روح يتم القضاء عليها تتسبب في إنقاذ مئات أو آلاف من الناس فيما بعد هذا طبعا صائب حتى من وجهة نظرك - أليس كذلك؟

بالطبع أنه تم الإعلان عن هذه الإجراءات مقدما وأن كل فرد علم بهذا التحذير العادل وأن القاعدة تم تطبيقها بصورة محايدة وليست نتيجة للانتقام أو التلذذ بالقسوة، هل تشك انه إذا كانت مثل هذه الإجراءات ضرورية بصورة مطلقة لتجهيز الدولة ضد الاستعباد النازي - هل يتم تبرير ذلك؟

مؤيد الجراء: إنني أشك في ذلك، فمثل هذه الإجراءات عندما يتم إتخاذها

مرة واحدة فانها ترفع سيقية مربعة لمناسبات فيما بعد .

**النفعى :** هذا أمر مسلم به ، ولكنك الآن تتحدث بصفتك نفعى . وإن تأثير مثل هذه التجربة أو الممارسة على التجارب المحتملة فيما بعد من نفس النوع هو الذى سيكون له إعتباراً رئيسياً كبيراً ضد الإنغماس فيه .

وهذا السبب باعتبارى نفعى هو الذى جعلنى أمارض مثل هذه التجارب أو الممارسات تحت الظروف إلا الظروف الشديدة .

**مؤيد الجزاء :** نعم اننى أعلم ذلك ولكنك تفهم وجهة نظرى ليس كذلك . العقاب فى نظرى ليست مؤسسة هدفها الأساسى توليد نواتج صالحة أو تجنب نواتج سيئة رغم أنه قد يسبب ذلك أيضا ، فوظيفته الأساسية تقديم العدالة للشخص وكذلك ما يستحقه .

ومفهوم الاستحقاق له نظرة ماضية وليست مستقبلية ، فالشخص يستحق هذا أو ذلك بسبب أعماله الماضية لا من أجل شيء ما فى المستقبل ، ولهذا السبب يعتبر التعذيب لا أخلاقيا دائماً .

ولقد أشار الفيلسوف برادلى وكان موفقاً فى إشارته إلى أن العقاب هو العقاب فقط عندما يستحق المرء ذلك . ونحن ندفع الجزاء لأننا ندين به وليس لأى سبب آخر .

وإذا كان العقاب لسبب آخر غير أنه لا يستحق العقوبة فعلا ، فإن هذا لا يعد أمراً لا أخلاقياً وظالماً فادماً وجريمة بشعة فإذا يمكننا أن نقول بصدد هذه النظرات المتعارضة ؟

فالمواقف تبعاً لمؤيد الجزاءات هو أنه يجب أن يتمثل العقاب على الاستحقاق وما يستحقه المرء . يتوقف فقط على ما قد عوقب أو حدث فى الماضى دون وجود علاقة لما سيحدث فى المستقبل .

ولكن الأمر يختلف عند النفعي الذي لا يتحدث عن الاستحقاق مطلقاً ، بل إن طبيعة ودرجة العقاب الواقع يجب أن تتوقف على النواحي المستقبلية .  
العقاب الواقع يجب أن يكون من ذلك النوع الذي يعمل على نشر الخير أو الذي يشتمل على تجنب الشر .

أى أن العقاب يجب أن يكون ذا نظرة مستقبلية وذلك لإلزام النفعي بالعمل على زيادة الخير وتحقيق السعادة في المستقبل ، ومن ثم يجب النظر إلى الماضي لأنه سيكون عوناً على التحسين والإصلاح في المستقبل .

وهناك وجهة نظر ثالثة تعتبر بمثابة حل وسط لهذه القضية ، ويمكن صياغتها على النحو التالي :

يمكننا أن نقول بأنه لكي نبرر العقاب ينبغي أن نفي بشرطين هما :-  
( ١ ) لا بد أن يكون العقاب مستحقاً ، ومعنى هذا الشرط أن الشخص البريء من مخالفة معينة لا يجب معاقبته عليها ، كما يجب أن يكون العقاب في حدود العقول ، فمثلاً لا يمكن إعدام شخص ما بسبب السرقة كما كان يحدث كثيراً في القرن التاسع عشر حتى ولو كانت العقوبة فعالة في ردع القاطنين بالسرقة في المستقبل .

( ٢ ) يجب أن ينتج عن توقيع العقاب خير ما أو يمنع شر ما . وهذا كـ بعض الأمثلة التي يكون العقاب فيها مستحقاً لكن مع ذلك يجب تخفيفه أو حتى إيقاف تنفيذه كلية .

هناك فرد ارتكب جريمة وهو مريض للغاية إلى حد أنه أن يتمكن من تكرارها ولقد أعطاه الطبيب ثلاثة شهور لكي يعيش ومع ذلك ورغم أن الفرد يستحق العقاب بسبب جريمته تلك ، فليس هناك سبب لتوقيع العقاب عليه .



النتيجة أنه يجب تحقيق كلا الشرطين ، فالعقاب لا يصل إلى مرحلة العقاب  
لو كان عقاباً غير مستحق ، كما لا يصل إلى مرحلة أو مرتبة المنفعة إذ لم ينتج  
ثمراً طيباً .

وقبل أن نترك موضوع العقاب فتساءل ، هل يردع العقاب الفرد في الواقع؟  
بالطبع : ربما يكون العقاب أو التهديد دليلاً على المنع أو الردع ، فعندما يترك  
الناس سياراتهم في الأماكن المنوعة لأنه لم يتم إلزامهم أو إعلامهم بقوانين  
الوقوف في الأماكن المنوعة - فعندئذ تقوم الشرطة بسحب تلك السيارات  
وبالتالي لا نجد بعد ذلك سيارات مركونة في هذه الأماكن المنوعة .

وتؤكد معظم الدراسات السيكولوجية الحديثة والسوسيولوجية أن معظم  
الجرائم الخطيرة التي تجعل العقوبات أشد قسوة لا يكون لديها عادة تأثير  
الردع ، ولا يحد من معدل تفاقم الجريمة .

يقضح لنا من خلال بعض الأمثلة أن الجريمة هي مجرد حادث أو دافع يعبر  
عنه تحت ضغط لا يمكن تحمله ، كما أن المخالف أو المجرم هو شخص متميز  
باستمراره ، فكثيراً ما ينضم إلى صفوف المبتذلين الخارجين على قواعد وأنظمة  
المجتمع ، فلا يجب أن نسدى إليه الحكم والنصائح أو حتى تقديم اللوم له ، لأن  
النصائح والحكم عديمة الجدوى .

ويقبل المجرمون على ارتكاب جرائمهم بدافع لاشعوري كما يؤكد الأطباء  
النفسيون ، وهو باعث ما سوخى في حقيقة الأمر .

ومثل هؤلاء المجرمون تماماً كالأطفال لا يمكن ردهم من مجرد صنع  
والدبهم لهم ، ولكنهم يرتكبون الجرائم ثانية وبصورة متزايدة ، وعندما  
يعاقبون على ذلك يعرفون أن العقاب سيتم تكراره بل وتكثيفه . فبدلاً من

المصد والردع أو المنع والخوف - من العقاب - فهم يتجهون إلى السلوك الشاذ بصورة لا شعورية ..

أنهم كما لو كانوا يقولون لأنفسهم : « إذ لم أنتهي لأحد فسوف أظهر لهم ، فأننى أريد أن أغتفوق فى شىء ، وإن لم يمكننى التفوق فى أى شىء - آخر ، فأننى سأغفوق فى الاحباط أو التعذيب » .

إن الوسائل اليومية فى اللوم والعقاب أو التحدث بصورة مهذبة لم تعد فعالة أكثر من وجود قطرة ماء فى صحراء ، فنحن نضع الفرد فى السجن لمدة ستين أو خمس سنوات للسرقة بل وعشرين عاماً أو مدى الحياة أو حتى الإعدام (طاعى الكرسى الكهربائى) بسبب قتل النفس البشرية والافتراض بأن هذه العقوبة ستقلل من ميله نحو تكرار الجريمة .

فنحن نعرض لكونه وراء القضبان الحديدية ونحويله إلى الجنون سيجعله رجلاً فاضلاً بعد خروجه من السجن - وبين ثم يكون قادراً على الامتنال والانضباط لقوانين المجتمع ومثاليته الأخلاقية .

ويؤكده علماء النفس أن السجن ليس عقاباً بل هو علاج ، فعندما نقوم بسجن رجل لمدة عشرين عاماً فى صحبة لجرمين عتاه ونزوع منه فى نهاية المطاف أن يكون فاضلاً فهذا يعنى أنك تحتفظ باتجاه ضار لكل من الهزم والمجتمع على حد سواء . ولكن عندما نحاول إصلاحه إلى شخص سوى لانهج به الجريمة فهذا يعنى إنك تقوم بهممة شاقة للغاية ولكن أفضل بكثير على المدى الطويل من أن تدعه يتعفن وراء القضبان الحديدية .

وتفوقنا الملقشة السابقة إلى إعتبار آخر هو من الذى يوقع العقاب ، ومن أى نوع ؟

فاذا أحب رجل امرأة رجل آخر ، فشاعر الزوج الثانى غالباً ماشكون  
كثيفة وفياضة إلى حد أنه سينتقم إلى أبعد الحدود وبسبب هذه الجريمة ، فقد  
يخلع عين المجرم أو يضربه ضربة مميتة أو يطلق عليه الرصاص والأسوء من  
ذلك هو أن الانتقام سيؤدى إلى إستمرارية لانهاية لها ، فيقتل رجل رجلاً  
آخر ويقوم أصدقاء أو عائلة الرجل الثانى بقتل الأول وهم جرا .

فينبغي أذن أن يكون هناك سلطة غير شخصية تقوم بتوقيع العقاب  
وهذه السلطة هي الدولة .

إن أول وظيفة للدولة هي حماية حقوق الأفراد ضد هؤلاء الذين قاموا  
بخرق القوانين وذلك لتحقيق الرفاهية لكل فرد من أفراد المجتمع إلى حد درجة  
الاستحقاق ، وقد يتفق المرء بأن العدالة كاستحقاق قد تتطلب من الناحية المثالية  
نصبياً عادلاً لسماعتنا لما نستحقه دون أن تتدخل الدولة أو أى منظمة فى عمل  
هذا المشروع ، فيجب أن تقصر الدولة نشاطاتها على مجالات معينة .



عاشراً  
المسئولية الأخلاقية  
والارادة الحرة

---



## المسئولية الاخلاقية والارادة الحرة

لقد توصلنا من ثانيا مناقشتنا للعدالة الى مجموعة معقدة من المشكلات فيما يتعلق بالاستحقاقات ، حيث قمنا بفحص علاقة الاستحقاق بالمنفعة ، وذلك باستثناء الملاحظات الواضحة التي تشير بأن الجرائم الخطيرة تستحق عقوبة خطيرة أكبر ، وأن الشخص لا يستحق عقوبة على شيء لم يرتكبه .

والواقع أننا لم نصل الى أي استنتاجات خوة متى يكون العقاب مستحق ، ذلك لأن التطلع الى عمل أبعد من ذلك يبدو عملا مشبها للغاية . إذ كيف يمكن للمرء تقدير عما إذا كانت عقوبة معينة يمكن تطبيقها على مجرم معين هي عقوبة مستحقة أم لا ؟ لقد سمعنا الحديث عن العدالة ، ولكن هل هناك شخص ما يعرف على وجه التحديد ما هي العدالة ؟ اعتقد أنه يستحيل على أي إنسان قياس العدالة ، فهل يمكنك من مجرد النظر الى أي إنسان الحكم بما يستحقه - سواء أكان يستحق عقوبة الإعدام من رقبته حتى الموت ، أو أن يحكم عليه بالسجن مدى الحياة ؟

لما لا شك فيه أن العقل الإنساني مستغرق على أمثال هؤلاء الذين ينظرون فيه ومقتلهم ينظر من خارج هذا العقل . فالعدالة من الأمور التي لا يعرف الإنسان عنها إلا القليل ، فهو قد يعرف شيء ما عن العفة والرخة وما الى ذلك ويجب أن يرتبط بهذه الأشياء بقدر الامكان .

## اللوم والعذر

يبنى عليه. الآن أن نبحث بصورة أكثر حول الموضوع ، ذلك لأنه  
يجرنا الى لب المشكلة التي لم ننتجها بعد وهي موضوع المسؤولية الأخلاقية ،  
والسؤال الذي يتبادر لذهنتنا هو : متى أى ظرف من الظروف يمكننا أن نقول  
بأن الشخص مسئول عن أفعاله ؟

ومثل هذا التساؤل يفرض بنا الى فحص أمرين أو مسألتين محددين وهما  
جانبا المشكلة ، والأمر الأول يتصل متى يستحق المرء أن توجه اليه اللوم أو  
المدح على أفعاله ؟ أو بعبارة أخرى تحت أى ظرف يستحق المرء اللوم  
أو المدح ؟

أما الأمر الثاني فهو متى يستحق المرء تقديم العذر على الأفعال التي  
قام بها ؟

### ( أ ) اللوم

إن أبسط نظرية في موضوع اللوم هي تلك النظرية التي تعتبر أكثر  
ملاءمة لنبدأ بها هي نظرية نفعية .

( ١ ) النظرية النفعية في اللوم : ووفقا للنفعية فإن ما يقال عن اللوم  
بماثل لما قيل من قبل عن العقاب ، ذلك لأن النفعي يرى أن اللوم هو نوع  
من العقاب ، وعلى وجه التحديد هو عقاب من خلال وسيلة الكلام ، وبالمثل  
يعد المدح كنوع خاص للثواب .

( ومن هنا سنحاول الحديث أساساً عن اللوم ، ونفس الاستنتاجات  
نجدها عن المدح ) .



والأمر الذى لا شك فيه أن اللوم غالباً ما يكون أقل فعالية من العقاب خلال الأفعال ، فقد يمكن للعصى والحجارة أن تكسرها البطلام ، ولكن لا يمكن للكلمات إيدأى قط . ولكن بالنسبة لكثير من الناس قد لا تكون الكلمات اللفظة وعبارات الادانة كافية فى تأثيرها مثل العصى والحجارة ، فهذه مادة ما نحاول توجيه اللوم أولاً ، نغفل أولاً لأنه من السهل علينا الانفاس فى ذلك لأنه يتضمن استهلاك بضعة كلمات فقط إلا أنه فى حالة فشل اللوم ، فأننا نلجأ الى العقاب بعد ذلك فتأتى العقوبة البدنية أو الغرامة ، ويمثل ذلك فى حرمان الأطفال من الاهتمام أو الامتيازات ، أو الحكم بالسجن على البالغين .

والواقع أن من المسائل المعقدة أن نسأل عن أى الوسائل تعد أكثر فعالية من غيرها ، فإن ذلك يعود الى المواقف ، وهى مسألة تجريبية ذات تعقيد كبير نتيجة لاختلاف الناس وتباين الأحوال إختلافاً كثيراً . ومن هذا يجب علينا أن نترك تفاصيل هذا الموضوع لعلماء نفس الطفل والطب العقلى وللأخصائيين الاجتماعيين لما لديهم من خبرة واسعة فى مثل هذه الأمور ولكن بالنسبة للنفعى فنجد فى كل موقف من المواقف يتطلع الى التعبير الوحيد لتوظيف هذه الوسائل التى تعطى النتائج الصالحة وتجنب النتائج السيئة .

ومن ثم فإن اللوم والمدح ليسا من الوسائل التى نستخدمها فى محاولة تعديل السلوك الإنسانى بالكلمات ، ونحن حين ننصح وننسى ونبذل قصارى جهدنا ونعظ بالأخلاق ونهدد ونوعد فى المواقف المعقدة ، فأننا نحال تحديلاً سيكولوجياً يعتمد على تدريب الطفل خلال سلسلة طويلة من هذه الوسائل ونوظفها باستمرار حتى لا ينمو الطفل على الانانية وحب الذات .

والواقع أنه إذا كان يقوم بالعمل من غير هذه الوسائل ، إلا أنها ضرورية

ضرورة مطلقة إذا ما أريد للطفل أن ينمو ككائن بشري متحضر، ذلك لأن معظم الكائنات البشرية تميل إلى اللوم والصح والتعذيب الأخلاقي وحق لو لم تكن لهذه الوسائل أدنى تأثير أو أن تأثيرها لا يكون ضاراً أو حسناً، فأننى على الأقل أكون قد قمت بعمل واجبي .

ولكن قد يتعجب النفعي ويتساءل هل ترى الصورة الجميلة التي تتطلع إليها من خلال حديثنا عن اللوم والمداح فقط ؟ فهناك أفعال تقوم بأدائها وهي التي نبررها من خلال نتائجها ، فنحن لسنا مطالبين بالحديث عن الاستحقاق قط ، فالوالد للغماضب يصرخ في طفله عندما يراه يسير في البركة ، ويعاود الوالد الصراخ « إرجع .. وإلا لطختك بالطين » ، إلا أن الطفل يستمر في سيره في البركة، وعند هذه المرحلة يدرك الوالد أن طفله يستحق العقاب والضرب « فلو سألنا . هل يستحق الطفل ذلك أم لا ؟ سنجد أنفسنا نجادل جدلاً مستفيضاً دون الوصول إلى نتيجة محددة .

ولكن إذا سألنا « هل يجب توجيه اللوم ومعاقبة الطفل ، ولو كان الأمر كذلك فكيف ؟ » هنا نجد أنفسنا على ثقة أفضل لأننا نكون على وعي تام وإدراك واضح لإجابة السؤال ، ومن ثم يمكننا إستشارة خبرتنا الماضية عن إستجابات الطفل للمثيرات المختلفة . وإذا ما تملكنا الحيرة ، فيحق لنا إستشارة علماء نفس للطفل عن وجهات أخرى عن مدى تأثير اللوم والعقاب . وهكذا يظهر أن اللوم هو ممارسة يتم تبريرها من خلال نتائجها في السلوك المتغير . فنحن نلوم الناس لكي يمتنعوا عن القيام بأفعال مماثلة في المستقبل ، وأيضاً نحن نمدحهم لكي نعزز سلوكاً مماثلاً في المستقبل ، وعندما لا يكون لهذه الوسائل مثل هذه التأثيرات كما يحدث عادة ، فيجب علينا أن نمتنع عن إستخدامها .

**المعتراض :** كل شيء حسن جداً فيما يتعلق باللوم والمدح ، إننى بلا شك أتفق معك على أننا يجب أن نلوم شخص ما عندما نتج عن أفعاله نتائج سيئة ، ولكن لا يزال هناك فارق ، فعندها نقول أنه ينبغي علينا أن نلوم شخص ما على فعله بهذا شيء ، وعندما نقول أنه « يستحق » اللوم فذلك شيء آخر . وما أريد معرفته في الواقع هو الأمر الثاني . ذلك لأن ما أريد أن أعرفه ليس عن متى ألومه ، ولكن متى يستحق توجيه اللوم إليه ؟

**النتيجة :** حسن جداً . عندما نقول بأن هناك شخص ما يستحق اللوم ، يعنى أنك تقول أنه من الصواب أن تلومه . وهذه العبارة رغم بساطتها إلا أنها تحتاج إلى تفسير ، فسوف يقول النفعي المعتمد على قاعدة أول النفعي المصلح : أن الفعل سواء أكان صائباً أم خاطئاً ، فهو يتوقف على النتائج المترتبة على الفعل أو إتباع القاعدة التي يندرج تحتها الفعل ، وينطبق ذلك المبدأ على فعل اللوم ، وكذلك الفعل الأصلي الذي يلام . دعنا مثلاً نعرف أن « سميت » قد قام بإداء للفعل ( A ) وهو فعل خاطئ ، وكونه خاطئاً بسبب النتائج التي يؤدي إليها ( واجب موضوعي ) بل والتي يمكن التعامل التنبؤ بها بسهولة ( الواجب الذاتي ) . وهذه الافتراضات تنطبق على الفعل الثاني بالتحديد ، ففعل لوم « سميت » لقيامه بإداء ( A ) ، ومن هنا فإن صواب فعل اللوم يتم الحكم عليه أيضاً من خلال نتائجه ، ختمة مناسبات وظروف كثيرة التي يكون على أساسها الفعل خاطئاً ، ولكن رغم ذلك ليس من الصواب أن نعتبر ذلك يستحق اللوم ، بل على العكس من ذلك قد لا تستحق أفعال كثيرة من هذا القبيل اللوم ، ففعل يكون الفعل خاطئاً ، ولكن إذا وجهنا اللوم إلى فاعله ، فإنه لن يسفر عن نتائج طيبة . حيث أن فعل لوم العامل لن يكون

فلا صائباً . فالنرد المرض عقلياً قد يصيب شخصاً بريئاً حتى الموت ، ومع ذلك لن يكون فعله مستحقاً للوم ، لأن توجيه اللوم له في هذه الحالة لن يؤدي له أى خير على وجه الإطلاق ولن يمنحه من أداء أفعال مماثلة في المستقبل . وبالمثل فقد يكون إغتيال دكتاتور من الأمور العسائية ، حيث يكون قد منع من انزال العقاب والموت على الرعايا الذين لا يمسدون معينا لهم ، ولكن فعل الاغتيال لن يستحق المدح ، إذا ما كان تأثير هذا المدح للقاتل على عمله سيستجيب غيره من الناس على إغتيال الآخرين عندما لا يكون ثمة تبرير للفعل ، سواء أكان الفعل يستحق اللوم أم لا ، فعندئذ لا يتوقف هذا السلوك على ما إذا كان الفعل الأصلي خاطئاً أم لا ، بل هو يتوقف تماماً على عما إذا كان فعل اللوم خاطئاً .

المعترض : هل ينطبق الوصف النفسي على سمات الشخصية والعادات والاستعدادات وكذلك الأفعال الظاهرة ؟

الاجابة : في واقع الأمر ينطبق على ذلك ، حيث يتعين علينا أن نتذكر دائماً بأنه يجب أن نلوم الشخص ليس بسبب إمتلاكه لسمات معينة في حد ذاتها، ولكن على ظهور هذه السمات في الأفعال . وعلى أية حال فإن نفس التحليل ينطبق في كلتا الحالتين ، فسمه الشخص أو العادة تستحق اللوم عندما يكون من الصواب توجيه اللوم ، بمعنى أنه عندما يكون لفعل اللوم نتائج مرغوب فيها حقيقة . فلاشك أن مادات وسمات الشخص تعد أكثر صعوبة في تعديلها من اللوم أو أية وسائل أخرى أكثر مما هي عليه الأفعال . ومع ذلك يمكن تعديلها بنفس الوسائل ، ومن الصواب في مثل هذه المواقف توجيه المدح أو اللوم للشخص عليها .

ومن ثم فقد توجهه اللوم لشخص ما باعتباره إنسانا كسولا ، وليس لكونه غيباً ، وقد نلوم البعض لأنهم مفرطون في طموحاتهم ، ولكننا لانلومهم لأن أطوالهم تتراوح بين ٥ ، ٦ أقدام . لماذا ؟ لأن توجيه اللوم ( والوسائل الأخرى لتغيير السلوك ) يمكن أن يحقق نتيجة مقيدة في الموقف الأول وليس في الموقف الثاني .

ومن ناحية أخرى فإن توجيه اللوم لشخص ما لكونه غيباً لن يحوله إلى شخص ذكي ، فإن حدث ذلك ، فإنه يتم تبرير لومه في ذلك . ( بالطبع قد تسيطر طبائعتنا علينا وربما نلومه على كونه غيباً ، ولكننا في لحظات تفكيرنا قد ندرك بأن توجيه اللوم اليه بسبب هذا الغياب لا يتم تبريره ، لأنه ليس ثمة فعل من جانبنا يمكن أن يرفع من نسبة الذكاء عنده ، ومثل هذا اللوم قد يسبب له الكراهية والامتناع ) . أما عن مسألة لومه على كونه كسولا ، فقد يحتمل على أن يكون أقل كسلا في المستقبل ، لأن الكسل يعد سمة إلى حد كبير ويدخل في نطاق تحكمه وقدرته ( عندما يكون الكسل نتيجة لظرف أو حالة مرضية مثل إصابته بالأنيميا ، عندئذ فإن توجيه اللوم بهد بلا فائدة ترجى مثلها مثل لومه على غيابه ) . وهناك لسوء الحظ كثير من المواقف التي يكون فيها المرء بعيداً عن الوضوح عما إذا كان اللوم يمكن تبريره ، لأنه ليس من الواضح ما إذا كانت السمة المقصودة يمكن تعديلها أو إبدالها أم لا ! فهل يجب علينا في هذه الحالة توجيه اللوم لشخص ما لكونه كثير النسيان ؟ أو لأنه قلق أو مقلق ؟ أو لأنه عصبي المزاج ؟ أو لكونه يأخذ الأمور ببساطة أو يعمل على نسيان متاعبه وهمومه ؟ ولتأمل الحوار الآتي :

هي : هل أحضرت معك لمبات الإضاءة اليوم التي طلبتها منك ؟

هو : لا إني نسيت .

هي : أنت نسيت . . مرة ثانية ؟ . ولكنني سأملك عنها أثناء شعبارتنا منذ ثلاثة أيام ؟

نحو : إني أعلم ذلك . ولكن أرتجوك لا تأومني على هذا .  
هي : أومك ؟ بالطبع أني أومك . . فقد قلت لك ثلاث مرات عنها ،  
ورغم ذلك نسيت !

هو : معذرة . . ليس بيدي . . أني كثير النسيان ، وهذا شأن الناس  
فبعضهم ينسى اليس كذلك ؟ وحدثت وكنت أنا تنسى واحدا من  
هؤلاء الناس التعساء كثير النسيان ، وإذا كان بعض الناس ذوى  
عيون زرقاء ، والبعض الآخر ذوى عيون بيضاء . فلا تلومنى  
على ذلك ؟

والواقع أننا غالبا ما نميل إلى التعاطف مع الزوج ، ولسكننا مع ذلك نغرى  
هناك هدف من مطلب الزوجة ، وأيضاً فقد تساورنا الشكوك عما إذا كانت  
عمليات النسيان لدى الزوج تعد صمة يستحيل تبديلها من خلال المدح أو الذم .  
كما وأنه من الصعوبة أحيانا علينا أن نتأكد من هذا المثال أيها على حق ؟ فلو  
كان الزوج رجلا عجوزا قد تدهورت خيل ياحته ، فمثل هذه الحالة لن يتم  
تغييرها في توجيه اللوم له لكونه كثير النسيان ، فتوجيه اللوم إليه قد يجعله  
شخصا متوترا وعصبيا وسيزيد من شكواه . وإذا لم يكن الزوج عجوزاً ،  
فعندئذ لسنا متأكدين من سبب نسيانه ، لأنه من السهل جدا التظاهر أو حتى  
الإعتقاد بأن المرء لا يمكنه القيام بعمل شيء ما يتطلب مجهوداً ، وعندما لا يرغب  
المرء في بذل هذا المجهود ، ولذلك فتحن نتردد في مسألة لومه : فهل نلومه تحت

## ٤٤١ -

هذه الظروف أم لا وبطبيعة الحال فإن الشرفى ترددا لا يرجع إلى أننا نشك في المبدأ الأخلاقي المتضمن في الفعل ( أنه لا يجب توجيه اللوم للإنسان على سلوكه لا يمكنه تغييره ) ولكن نتيجة لعدم تأكدنا عما إذا كان من الممكن تغيير سلوكه في هذا الموقف بالذات ، ومع ذلك فلست في حاجة إلى القول بأن هذا التردد يحدث كثيرا .

ومما هو جدير بالذكر أن السعى سيري أن الأفعال التي تستحق اللوم ( فمن الصواب توجيه اللوم لهم ) هي التي يمكن تغييرها من خلال اللوم ، مع الاحتراز للتجربي من أن السمات والعادات لا تتغير مباشرة ، مثال ذلك ، إذا قت بسرقة شيء ما ، فيمكنك أن تمتنع عادة ، وبجهود ما عن القيام بهذا العمل مرة أخرى ، إلا إذا كنت مصابا بداء العرق ، ففي هذه الحالة فإن أى محاولة من جانبك لتبديل السلوك لن تنجح بعد العلاج النفسي ، ولكنك لو كنت سريع الغضب<sup>١٠</sup> من الصعوبة تغيير هذه السمة ، وحتى في أفضل الأحوال فإن هذا التغيير يستغرق وقتاً كثيراً من التنظيم الذاتي والممارسة والتدريب لفترة طويلة من الوقت حتى تظهر نتائج يمكن تقديرها : فسوف تجد على المدى الطويل كلمات غامضة من فك قبل استطاعتك التحكم فيها . ومن ثم فلو قام شخص باستمرار توجيه اللوم إليك في كل مرة ، فقد تفقد السيطرة على أفعالك ، وعندئذ لن يكون من السهل عليك تصادى وتجنب مشاعر الغضب والإشمئزاز تجاه الشخص الذي يلومك كثيرا . فبعض السمات مثل الافتقار إلى التعاطف الإنساني غالبا ما يكون من المستحيل تغييرها ، حتى ولو على فترة طويلة ، ولذلك فمنه لن نستحق اللوم فتوجيه اللوم إلى الناس على هذه السمات بعد شيئا عديم الجدوى تماما . ومن هنا يجب علينا عمل

هدف تجريبي بصدد صواب اللوم أو المدح قبل تعرضنا إلى نقد الموقف الذمعي. ويمكن التعبير عن هذا الهدف في العبارات الآتية : يميل الناس إلى توجيه المدح أو الذم للآخرين بما يتفق وأن يكون نموذجا يفيد في تغيير سلوكهم في فترة مبكرة من فترات حياتهم ، فالوالد الذي نشأ في بيئة فقيرة مثلاً « كافح وناضل من أجل تحسين أحواله وإستفرق في النهوض لمستواه سنوات طويلة من العمل الشاق حتى تحول من حالة الفقر إلى الثراء ، بينما يوجه اللوم إلى إبنه على إفتقاره إلى الفضائل الرائدة ، ولكن إذا كانت ثمة صعوبات تكتنف الإبن من جراء الصراعات والمشكلات المترتبة على عدم التوافق مع الاعراف للسائدة في مجتمعه ، وهذه المشاكل التي لا يستطيع الوالد فهمها ، يحاول الوالد التنكر لها وإجبار الطفل على العمل ، قد تجعل الطفل يلعب ويلهو مع غيره من الأطفال متجاهلاً بذلك نصائح الوالد ، ويقوم الوالد من جانب به توجيه اللوم الشديد على مسلك إبنه ، ويعتقد الوالد أنه من خلال تعنيفه وتوبيخه لإبنه يمكن أن يعدل من سلوك إبنه ، ولكن الإبن يعيش في ظروف مختلفة تماماً عن معيشة الوالد إلى حد أنها لا يفهم بعضها بعضاً ، ومن هنا فلن تفيد النصائح والتوجيهات في تغيير سلوك الإبن ، بل أنها قد تجعل الإبن أكثر حقدًا وبغضا على والده

وهكذا نرى أن ذلك يعبر عن الضرر الذي يحدثه اللوم عندما لا يكون في موضعه أى في مكان خطأ ، فقد يستقد الناس أن ما يعمل كمعدل لسلوكهم يصلح كمعدل لسلوك الآخرين كذلك ، ولكن الحقيقة خلاف ذلك ، لأن الطبيعة الإنسانية ليست بمثل هذه السهولة ، ومعظم الناس قد لا يدركون المشاعر والأحاسيس الداخلية للآخرين ، والنتيجة لهذا كله هي ضياع وفقدان جانب كبير من الطاقات التربوية لدى الوالدين .



والواقع أنه في أحوال كثيرة قد يتحول الطفل إلى السلوك الأفضل المأمول رغم الجهود التربوية للوالدين ، مثال ذلك ما يقوله الآباء عن الأبناء « ياله من ولد ناكراً للجميل ، لقد كنت أتقاضى عشرة قروش في الساعة مقابل العمل ، وكنت مسروراً لحصولي على هذا المبلغ الضئيل ، لقد منحتك كل فرصة ، فما الذي نالني منه ؟ وهو لا يبالي بذلك ، فكيف كنت أنظر إلى هذا العمل عندما كنت في مثل عمره » ؟

وينطبق هذا على النظرية التنفعية خصوصاً عن وجهة نظرها في اللوم . ترى أن توجد وجهة نظر أخرى تتناول هذه المسألة على خلاف وجهة النظر التنفعية .  
٢ - هناك وجهة نظر أخرى تقول أنه قد يمكن ألا يكون ثمة لوم على بعض الجرائم الخطيرة ، لنفترض أن هنالك مريضاً مصاباً بمرض عضال ويشرف على الموت ولقد إرتكب خطأ ما فإن توجيه اللوم إليه سيحول حالته العقلية إلى حالة أكثر سوءاً وربما تتحول إلى حالة لا يمكن إصلاحها أو علاجها علاوة على أن توجيه اللوم إليه لن يجدي معه ، على الرغم من أنه يستحق اللوم .

وهناك من ينادي بأن اللوم لا يمكن أن يقدم أو يوجه إلا إذا عرفنا ما ارتكبه الشخص واستحق عليه هذا اللوم . والواقع أن كثيراً من الأفعال التي تستحق اللوم غير معروفة لنا ، إذ قد يقوم مرتكبها بفعلها سراً أو في الخفاء .

## ب - العذر

نحن نعلم أن هناك ظروفًا معينة نطلب من الآخرين التماس العذر لنا فيها من الوجهة الأخلاقية، ونحن حين نلتزم العذر من الآخرين، فإننا نرغب في تبرئة أنفسنا من اللوم أو الشعور بالذنب من خلال بذل جهدنا لتغيير موقفنا إذا ما الغير ويان أن ما قمنا به من أفعال تستوجب الإدانة غير مقبولة.

ولكن نبحث أية ظروف يمكن التماس العذر لنا على أفعالنا؟ تبعاً لأرسطو وهو أول فيلسوف يناقش المسألة بصورة منظمة نجد أنه يقرر أن هناك عطين من الظروف التي يتم تبرؤ التماس العذر للناس وهما . الجهل والاضطرار :

٢ - الجهل : غالباً ما نطلب التماس العذر لنا على أفعال معينة لأننا كنا بها عن جهل بالخفاقي ومن أمثلة ذلك تلك العبارات ( آسف لم أكن أعرف أنك مشغول هام عندما تحدث إليك ) ( أعذر لأنني لم أكن أعلم أن البندقية محشوة بالترصاص عندما صوبتها تحوكة ) ( أعذر لأنني لم أكن أعرف مدى حساسيتك من هذا الموضوع ) ( آسف فأنني قد صدمته بالصدفة ودون إرادتي بعد أن أصبحت مجذوع شجرة : فلم أعرف أن هالشجرة !

٢ - الاضطرار : والعامل الثاني الذي يذكره أرسطو لنا هو الذي يهاق بالأفعال التي يفعلها الفرد إضطراراً ( لم يكن الأمر بيدي فقد كنت مضطراً إلى القيام بهذا العمل ) ( إنني مضطر لأن أستنتج ) ( إنني مضطر لأن أفعل كذا . ) وعموماً فإن الإضطرار مثل الجهل لا يمكن تجنبه .

وهناك ثلاثة أنواع من الإضطرار على النحو التالي :

(١) الاضطرار الخارجى : وهو عادة ما يحدث نتيجة لاضطرار فرد أن يفعل فعلاً لا دخل له فيه ، ولا يد ، والمقصود بالعامل الخارجى القوى غير الإنسانية أو البشرية . فإذا وقعت نتيجة سقوط سقف كنت تسير عليه وأدى ذلك إلى إصابة شخص وجرحه ، فلك العذر فى ذلك ، لأن الظروف الخارجية ( المادية ) هى التى أجبرت على ذلك .

(ب) الاضطرار من خلال القوى الأخرى . ويقصد بالقوى الأخرى أفراد الإنسان ، فإذا كان هناك شخص ما أقوى منك بضع يده على يلك ويجبر أصابعك على الضغط على الزناد ، فلك أن تلتمس المصدر من تهمة القتل لأنك اضطرت الى ذلك إضطراراً

جـ - الاضطرار الداخلى مادة ما لا تكون دوافع أو بواعث الشخص على للقيام بعمل شيء ما بصورة قوية جداً إلى حد أن المرأ لا يستطيع التقلب عليها حتى لو بذل مجهوداً كبيراً . لنفرض الآن أنك تحت تأثير هذا للتسلطت بارتكاب فعلاً أدى إلى موتك أمام المحكمة ، ولكنك تفتش ( وتقسم بشرفك أنه لم يكن بيدك ذلك ) لقد وقعت تحت تأثير زوجتك المتسلطة ، ولو تم قبول ذلك ( كونك واقع تحت تسلطها ) فهل يكون ذلك بمثابة عذر مقبول لما قت به ؟ قد يرى القاضى أنه كان بإمكانك الحيلولة دون وصول هذا التسلط إلى هذا الحد ، ولكن هل كان القاضى على حق فى ذلك ؟ ذلك لأنه توجد بعض الأعذار الاضطرارية ، ولكن إلى أى حد تعتبر حالك حالة إضطرار ؟ وإلى أى حد يمكن تبرير قولك أن هذه الأفعال التى قت بها لم يكن فى مقدورك إلا للقيام بها إضطراراً ؟

### الإنشائية الحتمية والإرادة الحرة

فيمنا نتناول الآن تلخيص الموقف ، لقد كنا بصدد محاولة توضيح تحت أى ظرف من الظروف يعتبر الفرد مسئولاً من أفعاله ؟

أقد خلصنا مما سبق إلى أنه إذا تم أداء فعل ما كنتيجة للاضطراب ، فإن الشخص - في ضوء ذلك - لا يعد مسئولاً عن هذا الفعل . ومما لا شك فيه أنه من أصعب الأمور علينا معرفة متى يكون الموقف متضمناً للاضطراب في حقيقة الأمر ، والأكثر صعوبة من ذلك تحديد إلى أى مدى يمكن للفرد أن يعمل دون إضطراب . ومع ذلك فإننا عادة ما نحاول التمييز بين نوعين من الأفعال : الأفعال التي يتحمل مسئوليتها الأفراد ، والأفعال التي لا يتحملون تبعاتها . فالشخص المصاب بداء السرقة مثلاً ، لا يعد إنساناً مسئولاً من فعل السرقة ، لأنه ، إما يقع ضحية للاضطراب الذي يخرج عن نطاق سيطرته وعن إمكانية تحكمه فيه ، على العكس من الفرد الذي يعي تماماً ما يفعل فيقوم بالتخطيط للسرقة ببراعة ويقدم على تنفيذ ما عزم عليه ، فمثل هذا المراه بعد مسئولاً عن ذلك ، لأنه يعرف ما يقوم به وكان في استطاعته تفادى ذلك أو الامتناع عن السرقة . كذلك فإن الطالب الذي لم يؤدي الامتحان بسبب مرضه ، فإن الظروف الصحية قد إضطرتة إلى عدم حضور الامتحان ، ومن هنا لا يعد مسئولاً عن تخلفه أو عدم دخوله الامتحان ، ولكن إذا كان في صحة جيدة وامتنع عن دخول الامتحان بمحض إرادته ، فهو في هذه الحالة يعتبر مسئولاً مسئولية تامة عن ذلك .

والواقع أننا لا ننظر إلى العاقل على أنه مسئول عن أفعاله ط. المأ أنه كان مضطراً لذلك أو مدفوعاً بضغط الظروف في أن يقوم بالفعل الذي قام به .

ومن ثم فقد يعتقد البعض أنه لا يعتبر الشخص المصاب بداء السرقة مسئولاً عن أفعاله فحسب بل أيضاً اللص البارع . وإذا كان اللص الواعي البارع قد خطط بارادته للسرقة ، في حين أن المصاب بداء السرقة لم يخطط لها ، فإن هذا الاختلاف يعد اختلافًا ظاهرياً وسطحياً . ذلك لأن المخطط البارع هو أيضاً ضحية بنفس مقدار الشخص المضطر أو المدفوع ، فلم له كان ثمة دافع أو حافز يتحكم فيه ويدفعه لغاية مثل حب الظهور والتباهي أمام المريضة القاسية في الحفلة من خلال القيام بأفعال معادية للمجتمع وعلى أية حال ومهما كان الدافع أو السبب فإن ما قام به إنما تم بصور لا مفر منها شأنه في ذلك شأن المصاب بداء السرقة ويزنّب عليه أنه لا يتحمل مسئولية أفعاله .

ولكن قد يقول البعض : حسن ربما لا يكون هذا الشخص مسئولاً على وجه الإطلاق ، فربما كان التخطيط في ذاته تخطيطاً اضطرابياً ، ومن هنا فإن نفس التحليل الذي ينطبق على المصاب بداء السرقة ينطبق عليه . ومع ذلك فلا يزال الأمر لا ينطبق على كل فرد .

وإذا افترضنا أن اللص والمصاب بداء السرقة كلاهما مريض ، فإن مثل هذا الافتراض لا يعنى أننا كلنا مرضى ، ولذلك فلا يزال هناك فرق . لكن قد يعترض شخص ما بقوله : إن كل منا مضطر في كل أفعاله ، وأنه لا يمكنه أن يعمل بطريقة خلاف ذلك أو يمتنع عن العمل ، ذلك لأننا نجهد تماماً كل المؤثرات والدوافع الخفية التي تؤثر في تصرفاتنا ، فالظسروف هي التي تشكل أفعالنا وأعمالنا والتي لم يكن لنا دخل فيها . وإذا صح ذلك ، فيكون كل منا غير مسئول عن أفعاله ، ذلك لأنه في كل موقف من المواقف نجد سبباً أو عاملاً أو مبرراً يجعلنا نفعل ما نقوم به . ومع أننا في حالة المصاب بداء السرقة

نعم يقينا ما سيفعله ونعترف به ، إلا أننا في المواقف الأخرى لا يمكننا التكهن  
أو التنبؤ بذلك أو فهم هذا التصرف أو ذلك وهذا ما يجعلنا نواصل الحديث عن  
المسؤولية الأخلاقية .

يتضح من ذلك أن هذه المسألة هي من أصعب المسائل التي تواجهنا وتتحدى  
لما خلقنا ، ولا يتبقى علينا أن نخاط القضية من خلال التحذير للقائل : عندنا  
فقرول أنه لا يوجد أحد يتحمل المسؤولية أو يجد عسولا عن أفعاله ، فإن مثل  
هذا القول قد يؤدي إلى تدمير وإختار أساس المجتمع .

ولكننا مع ذلك نتطلع ونبحث عن الحقيقة بأي ثمن ، سواء كنا نحب أو  
نكره ما قد نصل إليه ، كما أننا لسنا في حاجة لكي نجعل كافة الكائنات البشرية  
تقف وتكرس نشاطها على مسألة اللوم والمدح والمقابيل والثواب والعذر ، ذلك  
لأن مثل هذه الممارسات لن تؤدي إلى منفعة كبيرة في بعض الحالات .

ومن هنا فإننا نفصده وبالتحديد ما نعتبره يحصل بمسألة عما إذا كان  
الفاعل يتحمل نتيجة أفعاله باعتباره مسئولا عن هذه الأفعال التي يقوم بها ،  
وبتم ذلك بالنظر في التاريخ العرضي لكل فعل إنساني .

ولنتأمل المسوار الخيالي الآتي :

الأميضي : عندما يصدر الفعل عن إضطراب داخلي ، ليس هو نتيجة لدافع  
سواء أكان هذا الدافع شعوري أم لاشعوري كما أنه يتعذر مقاومته تحت وطأة  
الظروف يحق إن المحاكم تلجأ عند اللقائ على أساس أنه تصرف طبقا للدافع  
لا يمكنه مقاومته . ولا يعني هذا أن كل ما يقوم به الفرد إنما يكون نتيجة  
باعث أو دافع يستحيل مقاومته ، فهناك حالات حزيفة يدعى أو يزعم فيها الناس  
بوجود مثل هذا الدافع الذي لا يقاوم . فلا شك أن الدافع فهو القيسام بأغلب

الأفعال حتى تلك الأفعال التي يلعب فيها الاضطراب الداخلي دوراً هاماً ، من الممكن حقاً مقاومتها إذا تم استخدام الإرادة وبذل جهداً كبيراً في ذلك . حتى أن المقامر الذي يضطر للمقاومة ، يستطيع أن يتوقف عن اللعب في لحظة معينة إذا تعرض للتهديد أو شعر أن هناك ما يعرض حياته للخطر كأن يقال له زجاجة ماء ستلقى على وجهك إذا إستمرت في القمار .

الأسود . نعم أحياناً يحدث ذلك ؟ وأحياناً لا يحدث ، فبعض الناس يملكون قوى فطرية في مقاومة الدافع ، بينما نجد آخرين لا يملكون مثل هذه القوى - كما وأن بعض الناس لديهم مقاومة ضئيلة جداً - ومن ثم فإن الدافع نحو القيام بالأفعال التي يكون في قدرة الناس مقاومتها ، قد لا تتوفر لأناس آخرين - أليس هناك دافع لا يقاوم ثم اضطراباً وبعد ذلك التمس صاحبه العذر؟ فبعض الناس يجد صعوبة بل واستحالة تخيل قوة وسطوة دوافع معينة، كما هو الحال عند الأشخاص العصبيين وأكثر من ذلك هؤلاء المرضى النفسيين .

وعلى أية حال فقد يرتكب الشخص العادي بعض الأخطاء ثم يفترض أن الآخرين يرتكبون نفس الأخطاء فإذا كان في إمكانى أن أقاوم فكذاك يكون في إمكانك المقاومة - إلا أن القاضي الذي يتحرى العدالة في أحكامه، يحاول التأكد عما إذا كان المتهم في ظروف وأحوال معينة يكون خاضعاً لدافع لا يمكن مقاومته . فإذا كان شخص ما يرغب في شرب الكحول إلى حد أنه يضحى بكل ثروته وعائلته في سبيل إحتساء مزيد من الخمر . فمثل هذا الشخص يتعرض لاحتمال إرنا وانتقادنا واستهجاننا ، ولكننا سراراً ما ننتهم قوة وشدة الدافع الذي يدفعه لهذا السلوك ، ومع ذلك فنحن نهامه ونقول : كان عليه أن يقاوم .

ولكن إذا كان كل فعل يقوم به إنما يعتمد على أسباب ودوافع مهدت له ، وإذا كان كل عمل يمضي في مسار لا يجيد عنه ، فلا يمكنك إذن توجيه اللوم إلى الفرد ، طالما كان عمله يعد بمثابة حلقة في سلسلة عمياء لا بد منها .

الابيض : اننى لا أوافقك بأن كل حدث إنما يتم وفق أسباب ودوافع لا تقاوم ؟ أو أن سائر أعمالنا لا يمكن تجنبها .

الأسود : الواقع أننى عندما أقول بأن المرء قد قام بعمله ، فإنه لم يكن في إمكانه تجنب هذا العمل ، فلو نظرنا إلى الناس على اختلافهم وكذلك القضاء والمحلفين وسائر الناس من العامة ، سنجد الجميع يرتكبون الأخطاء في الادعاء بأنه كان من الممكن تجنب ما يقوم به المرء ، لأنهم في ادعائهم هذا إنما ينظرون إلى هذا الفعل أو ذاك في ضوء الأفعال السابقة .

وإذا افترضنا أن المرء سيتاجر بكل ثروته التي امتلكها هو وزوجته وعائلته هل سيكون راضيا عندما يرى العالم يتحول إلى دخان في الغيب ؟ إنه يريد فقط احتساء مزيد من الخمر الليلة ، ونحن قد نحتقره ونستقبح سلوكه باعتبارنا مواطنين شرفاء ولكننا سرعان ما نهتم شدة مثل هذا الدافع الأمر الذي يجعلنا نجلس ونصدر أحكاما ونقول هل كان من الممكن أن يقاوم ؟

شاب صغير يذهب إلى إحدى الشقق ليقوم بتسليم خطاب ويدق الجرس ويتحدث الى الفتاة التي فتحت له الباب ، ثم يدخل الشقة ، ثم يقوم بطعنها . طعنا كثيرة حتى تقع صريخة الموت فأنت تقول عنة قاتل أحق ، وهكذا الحال ، ولكن هل لا تلمس له العذر ؟ بالطبع لا يمكن اللباس العذر له فأنت



تقول « ياله من شيء فظيع إذا ما تقدم باقتراحه ؟ ولكن لعل الفتاة كانت ترتدى خاتماً يشبه خاتم حفل زفاف والدته وبتجرد رؤية الخاتم ، لم يستطع التحكم في نفسه ؟ لئلا لأنه كان يحلم بوالدته أو تذكر الوقت الذي أرسلته الى الملاجئ لكي تحصل منه ، حتى عندما ظل يتنقل من ملجأ إلى آخر ، ولم يكن يرغب في أى من هذه الملاجئ . وعندما حضر لزيارة والدته زيارة مفاجئة ، اكتشف أن والدته تدير منزلها للدعارة والفجور ، وهنا نراه يتعرض لموقف يسبب له ضيقاً واحباطاً من الناحية النفسية ، فهو يعاني من ازدواج في عاطفته واضطراباً بين كراهيته لها على مثل هذا السلوك الذي يبدد كل مشاعره وحطم كل تقدير واحترام كان يكنها لها ، رغم حبه لها وتعلقه بها لأنها انجبتته وتولى الاتفاق عليه . وإذا كان خاتم الزواج يعد رمزاً لقدسيته وعلامة على احتفاظه بها ، إلا أنه يعد من جهة أخرى رمزاً لخداعه والتنكر له والسخرية من موقفه ولذلك فعندما رأى الخاتم كان مضطراً إلى القتل والآن هل تعتقد أنه ما يزال كان في امكانه تجنب القتل ؟ هل تعتقد أنه كان في حالة تسمح له بأن نلومه على ما قام بعمله ؟ أليست هذه السلسلة من الأحداث التراجيدية في التاريخ أدت بصورة لا مناص منها إلى ما حدث ؟ وإذا كان كل مسار الأفعال لا مناص منها ، فلا يمكنك بالتأكيد توجيه اللوم اليه شخصياً ، فلقد كان فعله حلقة أو خطوة عمية في سلسلة طويلة من الأفعال المفجعة .

لأبض لا شك أن كلمة لا مناص تعنى نفس ما تعنيه كلمة « لا يمكن تجنبه » فأننى أقول أن ما قد قام به بعد وعلما لم يكن في الإمكان تجنبه ولو نظرنا إلى الخلفية كلها ، لا نضح لها أنهم يرتكبون خطأ لو قالوا بأنه فعل كان يمكن تجنبه ذلك لأنهم يظرون إلى الفعل بعزل عن جملة الأفعال السابقة

له مباشرة وليس في ضوء كل العوامل التي جعلته يحدث؟ ومن ثم لم يستطيعوا القول بأنه كان يمكنه تجنب مواقف تعرض لها في صباه وطفولته . فلقد كان الضحية السلبية ولم يكن العامل الأساسي في تلك الظروف المخيفة ، كان خاضعاً لتأثيرات وتوترات واجهادات وضغوط وصراعات وشجارات الوالدين وإهمال وكرهية لاحد لها ، وبعد ذلك تم طلاق والدته ثم ظروف حياة والدته التي أعقبت الطلاق . فهذه السلسلة من التأثيرات ، التي تحدثت عنها هذه الأحداث التي وقعت ، والتي عايناها طفل صغير بتركيبه البيولوجي والمزاجي ( قادر على تحمل ضغوط معينة ولكن ليس كالأخرين ولا مناص من ذلك ) تأدت به إلى أن يكون متحرراً وكارهاً ومحباً للشئ نفسه ، لقد كان فقط أداة للتأثيرات ولكسهم كسهم كانوا السبب .

الأيض : ولكن هل الموقف الطموحي بها في ذلك تأثيراته عليه ، يمكن أن ينتج عنه ولا ماص فعل القتل في عمر الواحد والعشرين ؟ .

الأسود : لا ليس ذلك في حد ذاته ، هناك ظروف أخرى كثيرة يجب ذكرها . فلقد كان من الممكن حل الموقف إلى حد ما لو لم يكن قد تشرد من ملجأ إلى آخر ، أو لو لم يكن عنده هذا الحنين المستأصل والراسخ تجاه البيت ، أو لو لم يكن قد اكتشف الاكتشاف العظيم والشبيح عن أمه وبصورة لا شعورية ( بدون معرفة أو تحكم ) مراكز كراهية المتراكمة على مثل هذا الموضوع الواحد وهو الخاتم .

مثل هذا لاكتشاف لم يكن ينتج عنه الفعل لو لم يحدث ويرى العنقا بهذا الخاتم . فكل ظرف نعرفة يجعلنا نرى أكثر بأن ما يعقب الموقف لا مصاص منه ولو عرفنا كل الظروف الضرورية « نحن على ما اعتقد نعرف أهم هذه

الظروف ، فنحن نرى أن الفعل الذي ندينه كان في الواقع بدون مواصفات ، فكل فعل لا مناص منه ، ومن ثم يتم التماس العذر له من الداحية الأخلاقية .

الأسود : وبعد أن تدببه وتحكم عليه بالموت أو بالسجن مدى الحياة ، ليس كحماية المجتمع ولكن كحكم أخلاق ، ضده فأنت ستقول هذا كثير .. انه لا يستحق هذا العقاب ؟ .

الابيض : بالطبع ، فأنى أرى باستمرار إناس مرضى يساقون إلى الموت أو يتم سجنهم ولم يستحقوا ذلك . فلقد هزموا من البداية ، انهم أتوا إلى العالم نصف مكونين تقريبا عليهم ضغوط واجهادات كثيرة تعرضوا لها منذ الطفولة .

فصبي البريد كان ضحية لموقف خطير مشثوم ، لم يكن يستطيع التحكم في مثل هذه المواقف بقدر ما كان يستطيع العرد الذي تنتقل له عدوى الكوليرا التحكم فيها .

الابيض - آه ، ولكن المواقف تختلف إلى حد ما ، فالفرد تنتقل إليه العدوى بالرغم أن هذا ليس خطأه ، إلا إذا كان بسبب الإهمال في بعض الأحيان ، ولكن عندما يخطط المرء للفعل بصورة هادئة ومحسوبة تكون له علاقة به ونظرا لأن القتل كان من فعله فهو بذلك يستحق بعض العقوبات سواء كانت الإعدام أو السجن .

الأسود : لا ، نحن علينا واجب في معالجته كما نفعل مع الشخص المريض ويجب علينا لصالحه ولصالح المجتمع أن نعزله عن العالم الخارجي من خلال القيام بهذه المحاولة ، فلو كانت هذه المعالجة في العقاب ، عندئذ يجب علينا

معاقبته ، ولكن لا تدعنا نعيف ، خلطاً إلى النكبة ونقول انه يستحق هذا العقاب .

الايض : أنت لا تعتقد في ذلك ، بمزل تماماً عن مطلب العزلة وواجب المجتمع في محاولة تحويله إلى شخص أفضل ، فهو يستحق العقاب ببساطة وبصورة صرفة بسبب الفعل الذي قام بعمله .

الاسود : لا . فهذا يبدو كذلك من الجانب السطحي للمسألة ولكننا عندما نتمعن في الظروف التي أدت إلى هذا الفعل ، فيجب أن نستنتج أنه لا يستحق ذلك على الإطلاق ، عندما نقوم يبحث في حالة المتشرد أو خلفية حالته ، وبيته والافتقار إلى الشعور العائلي والحاجة إلى أن يكون محبوباً وموثوقاً به ، عندئذ لن يستجيب فرد لذلك ، والتمرد الذي لا مناص منه وقرار التصرف والسلوك الذي يساكنه العالم نحوه ، والحاجة إلى استعادة الأنا عنده واحترامه لذاته وأهميته الشخصية في العالم الذي رفضه ، فيمكنك أن ترى كيف أن كل هذه الظروف أدت بصورة لا مناص منها إلى هذه النتيجة المصيرية التي لم يكن لها أن تنتهي بأي صورة أخرى . ولذلك فيمكنني أن أكرر أننا يجب أن نعمل لمنع التكرار ، ويجب أن نحاول اجراء علاج له ، ولكنني لا أستطيع بأمانة أن أجد ذلك في داخلي في أن أقول أنه يستحق الحكم الذي تلقاه فهو كان غير محظوظ فقط . فلقد حصل على صفقة خاسرة في حياته من البداية بالظن إلى الفعل بمفرده ، فأنت تقول أنه يستحق ما يحدث له ، ولكن هل يمكنك أن تقول الآن أنني أظهرت لك أن فعله كان نتاجاً لا مناص منه للصراعات الضاغطة على طبيعته الحساسة من خلال الظروف التي يمكن تحاشيها والتي لا تحدث في تلك السنين الأولى من حياته؟.

الأبوص : حسن.. انى قد التمس العذر لشخص ما لأنه ولد على الجانب الخاطئ للطريق ، إن لم يكن هناك رؤساء الجامعات كثيرة ولدوا على الجانب الخاطئ للطريق وامتطعوا مع ذلك التغلب على عيوبهم ولكنه لم يستطع ذلك .

الأسود : ولكن الظروف كلها لم تكن واحدة فريثيس الجامعة قد كان يمكن أن ينشأ في بيئة فقيرة، ولكن ربما كانت لديه ثقة أبويه والحب، وهذه الأشياء كافية كي تجعله طفل متوافق وان يعيش في نمط عادى تقريبا . وربما كان لديه شخص ما في الخارج كان يحينه في الوقت الحرج من حياته المبكرة ، ربما لم تكن لديه عيوب خلفية كانت لدى القاتل .

إن الأمر يستحق العرض على طيب نفسى ، ويبدوا إن وراء كل قتل وكل فعل أناى أسباب كامنة تحرك الانسان وكأليا لا يمكنه التحكم فيه .

الأبوص : شىء مؤثر جداً ، ولكننى مازلت على وجهة نظرى . فهناك اناس قد تغلبوا على الصعوبات الأولية على الأقل ، وطوروا شخصياتهم وغرسوا العادات السليمة ، وتغلبوا على الظروف الغير محبة ، حتى يقبلهم المجتمع كأعضاء .

الأسود : نعم، لأنهم كان يجب عليهم التغلب على هذه الصعوبات، ولكن ليس في إستطاعة كل شخص التغلب هذه الصعوبات فالشخص الذى ماش في بيئة أولية سيئة ، وعجز سيكولوجيا عن تطوير الإرادة الذاتية والنظام القائم بصورة كافية لكي يتغلب على هذه الظروف، هذا الشخص سيحيا حياة سيئة . فريثيس الجامعة ماش وعانى الفترة الأولى فقط ، دون الفترة الثانية .

**الأبيض :** ولكن كل الناس لديهم بعض القدرات للتغلب على البيئة غير المفضلة ، فبعض الناس يستخدمون تلك القدرات ، والبعض الآخر لا يستخدمونها .

وعدم استخدام تلك القدرات يعرضهم للدم فوراً

**الأسود :** ولكنك مازلت لا تتهم ذلك بالاستعداد البيولوجي لاستخدام القدرة التي لديهم هي شيء ما، إما أنهم يملكونه فإذا لم يملكوا مثل هذه القدرة فليس هناك شيء يمكن عمله بعد ذلك فامتلاك مثل هذه القدرة هي درهبة من الله تعالى ، ونظراً لأننا جميعاً نملك هذه القدرة ( إلى حد كبير ) فنحن نعتز أن من هم أقل حظاً منا يملكونه أيضاً لذلك نحن نلومهم عندما لا يتصرفون بما يتفق ومعاييرنا وهذا كله يرجع إلى القدرات التي حباها بها الله ( في شكل الوراثة والبيئة الأولى ) فإذا لم تمتلك تلك القدرات لا يمكنك أن تطورها ، وإذا لم تكن لديك القدرة على التطوير الذاتي فهذا شيء ليس في استطاعتك التحكم فيه ، فالأطباء الفسائيون يخبروننا بأن قدراتنا محدودة لنا من الطفولة والبيئة الأولى ، قبل أن تصل إلى فترة وما انطلق عليه « سنوات الرشد » ولهذا السبب فاني أقول أن الرجل لا يستحق عقوبته فبعض الناس لهم حظ كبير والبعض الآخر ليسوا كذلك .

**الابيض :** أنت تقص أنه ليس خطأ الشخص نفسه ولكن خطأ والديه وخطأ المجتمع وهؤلاء الذين حاولوا تقديم العرن له ولم يفعلوا ذلك .

**الاسود :** بالصبط .

**الابيض :** آه إذن هناك شخص ما يستحق شيء ما وذلك الشخص ليس

هو الطفل الذى يرتكب جريمة القتل فيما بعد ولكن والديه ، فهما اللذان حددوا تلك الظروف الغير مفضلة له .

الاسود : ولكن ينطبق نفس الشيء على الجدين بدورهما، وهكذا دوليك

الابيض : ولكن ألا يعنى هذا أن القاتل لا يستحق أن نحكم عليه، وبالمثل فإن ما يستحق نجاحا فى عمل شاق ألا يستحق ذلك النجاح؟

الاسود بالطبع . هذا فقط الوجه الآخر من نفس العملة: إنى أعرف أن الأمر سيبدو غريباً فى القول أنه لا يستحق ذلك ولكن لنفترض مثلاً أنه رجل أعمال طموح لأنه يملك طموحاً متأججا بداخله ؟ وقد عقد النية على التموق على والده الناجح فى عمله فلا شك أننا نشجعه ونمدحه لأننا نشجع النجاح وندعمه

الابيض : ولكن إذا أستفدت من قدراتك بعكس صديقك ، وعملت عملاً شاقاً ، فى حين إنك كان يمكن أن تكون كسولاً كصديقك ، ألا يرجع ذلك إلى الحظ ؟ .

الاسود : نعم كان لدى القدرة على العمل الصعب كما كان لدى القدرة أيضاً على إستخدام هذه القدرة تحت ظروف معينة .

ولكن صديقى مالك مثل هذه القدرات كالم يكن لديه الدافع على المنافسة ولكن هذا ليس خطأ ، فلقد كانت حالته مثل حالة الجندى الأعزل الذى يواجه مدفا رشاشاً : لقد كان العالم كثيراً للغاية بالنسبة له:

الابيض : حسن ربما لو أستطاع شخص ما تشجيعه فى الوقت المناسب ..

الاسود : أدوه يا إلهي أي: نكك أن توجه حديثا الرجل واقع تحت وطأة عشرة  
أطنان من الحديد تقول فيه - عليك أن تقوى ... أدفع ما فوقك وتحرر من  
قيدك ... إن من الواضح أن التشجيع هنا لن يفيد ، لكنه يمكن أن يكون  
مفيدا في حالة المريض بمرض نفسي .

الابيض : ربما يكون ذلك صحيحا ، لكن كون الناس غير مسئولين عن  
أفعالهم مسألة غير مقبولة ، بل هي أمر سخيف . فمظننا مسئول عن أفعاله  
معظم الوقت إن لم يكن معظمه

لكن ينبغي أن نضع في اعتبارنا تأثير البيئة والوراثة على أفعالنا وتكويننا  
وإرادتنا الواعية أيضا، فما تفعله البيئة والوراثة من تأثير على أمر لا يمكن تجاهه  
الابيض : أنا لا أوافقك على هذا - وأريد أن أفهم ما هي علاقة العلية أو  
السببية بحديثنا عن إضطرار الفاعل لفعل معين ؟ إنني أعتقد أننا يجب أن  
نبحث الآن فيما يدعو الناس بالحمية .

### مذهب الحتمية

إن المذهب الفلسفي الذي يسمى مذهب الحتمية لا يتم تقريره بنفس  
الأسلوب وكل أسلوب في تقريره مفعم بالمساقط وسوء التفسير التي من  
المحتمل للغاية أن تقع فيها عندما نقوم بتطبيق هذا المذهب على علم الأخلاق  
وبناء على ذلك فأهم شيء هو أن نتقدم بحرص وعناية في كل خطوة من  
مناقشنا .

١ - إن مذهب الحتمية يقول في أبسط شكل من أشكاله أن كل شيء  
يحدث له سبب أو أن لكل معلول علة ، لكن هل لهذا المعنى صلة بالأخلاق ؟



هذا أمر يحتاج إلى نظر ، لأن قانون العلية إن كان قد طبق بنجاح على علم الطبيعة ، فقد لا يكون له مثل هذا النجاح فيما يتعلق بـ علم الأخلاق .

٢ - يستخدم بعض الناس كلمة ( محتم ) بدلا من كلمة ( مسبب ) وسوف يكون علينا تحليل كلمة « محتم » لأن الأفعال إذا كانت محتمة فسوف تبدو أكثر خطورة بالنسبة إلى علم الأخلاق لأن الأفعال الحتمية تمنع الاختيار الحر وتقضى على المشيئة الإنسانية وما يستتبعها من مسؤولية .

٣ - وقد يعنى البعض بالحتمية ، أن هناك مجموعة على الظروف تقف وراء الحادثة ، وهذه صيغة أخرى لمبدأ العلية وإن كان لا يستخدم كلمة السبب أو المسبب ، وهى تعنى أن إذا تكررت ظروف معينة أو علل معينة فإنها تؤدي إلى « ظهور أحداث محددة أو معلولات معينة » ، وينطبق نقدنا للمعنى الأول على هذا المعنى الثالث .

٤ - وقد يعنى بـ محتم ، أخيراً بالحتمية « أن كل حادثة هى مثال لقانون » وهذا المعنى الأخير هو الذى يميل رجال الأخلاق إلى الأخذ به ، فكل فعل أخلاقي يمكن إرجاعه إلى قاعدة أو قانون أخلاقي بحيث لو شذف فعل عن ذلك ما كان أخلاقياً .

### الارادة الحرة

دعنا نحاول مره أخرى فهم مشكلة الإرادة الحرة واللبس الذى بواكبها ، فلو قال شخص ما أنه « ليس هناك شخص حر » فاول إفتراض يفرض نفسه هو : « حر فى أى شئ » هل هو حر بالمعنى السياسى ؟ هل هو حر بالمعنى الإقتصادى ؟ هل هو حر فى إتخاذ ما يراه إزاء الصعوبات المالية ؟ هل هو حر فى تأمينه على سيارته ؟

واسكن الشخص الذى يشكر الحرية لا يـكـه أن يقول أننا أحرار فى مثل هذه المواقف إذ الواقع التجريبي هو دليل حريتنا ، نحن قد نذهب هنا أو هناك . نتجنب هذا أو ذاك ، نشترى هذه أو نبيع تلك . نؤمن على حياتنا وسيادتنا أو لا ، ربما قد يعنى بقوله هذا « أن الشخص ليس حرا فى التصرف بما يتفق واختياراته » ومع ذلك إذا كان هذا ما يعنيه ، فما بقوله هو فى الحقيقة أمر زائف وذلك على الرغم من أننى لست حرا تماما فى القيام بعمل ما قد يحلولى (مثل القفز إلى القمر ) الواقع هو أننى حرقى القيام بما أختاره فيمكن أن أجلس أو أنهض أسير أو أتوقف «أتناول السمك أو الدجاج» أقرأ أو أكتب . . أذهب أو أبقي . . ومع ذلك فإن حريقى محدودة . إنى لا أتمكن من الحصول على بغيرى إذا لم يكن لدى مال ، ولا يمكننى أن أشاهد فيلما ما إذا لم يكن معروضا فى أى مكان فى هذه اللحظة ، ولا يمكننى أداء ما هو مستحيل من الناحية المنطقية، مثل رسم دائرة مربعة ، ولا يمكننى أداء ما هو محال تجريبيا مثل السير أسرع من الضوء ، وأيضا لا يمكننى أداء ما هو محال منطقيا مثل الوصول بسفينة فضاء إلى المريخ فى هذه الليلة . وكل هذه القيود تحدد الأفعال ، ولكنى حر فى كافة المجالات الأخرى أفعـل ما أريد بكل حريق .

وعلى كل ، ربما لا يقول الشخص بـأ ما لسنا أحرارا فى التصرف كما يحلونا ، ولكننا لسنا أحرارا فى اختيار شيء وترك شيء الآخر «نحن لدينا حرية التصرف بما يتفق . . . وماذا ؟ » إننى أعنى أننا أحرار فى أن نختار ما يتفق ورغباتنا ولكن هذا التفسير هو ببساطة تفسير زائف :

ذلك أننا غالبا ما نختار ما يتفق ورغباتنا لكننا قد نختار أيضا بين نرغب

فيه (١٠) وما نشعر أن من واجبنا فعله مثل مساعدة صديق) وأحياناً ما نختار أحدهما دون الآخر .

يمكننا أن نتصرف بما يتفق وإختياراتنا وقراراتنا ولكننا لسنا أحراراً لصدد رغباتنا . فيمكننا إختيار ما يحاولنا ولكننا لا يمكننا أن نرغب فيما يحاولنا ، فلو كانت طبيعته البيولوجية أو السيكولوجية هي إننى أرغب فى A فى لحظة معينة ، فأننى سأختار A . ولو كانت هي إننى أرغب فى B ، فسوف أختار B . فانا حرة فى إختيار إما A أو B ، ولكننى لست حراً فى إرتخاب A أو B . وأكثر من ذلك ، فرغباتى ذاتها ليست نواتج إختيارات لأنه لا يمكننى إختيار إمتلاكها أو عدم إمتلاكها .

فإذا يمكن للمرء أن يقول بصدد هذه النظرة؟ بالطبع فحقه فى غلبا ما يكون الناس ضحايا للبواعت من الرغبات الداخلية التى لا يرغبون فى إمتلاكها والتى يجدون من الصعب الهروب منها ، فقد يكون لدى شخص ما رغبة قوية فى التحرر ولكنه يود لو أنه لم يرغب فيها كثيراً ، ومع ذلك ، فنحن أحرار بدرجات مختلفة فى رغبة هذا أو ذلك ، فيمكننا الاختيار فى القيام بأفضل جهد لنا لتغيير من رغبات معينة ونشجع رغبات أخرى .

ويمكننا أن نتحجج إلى حد ضئيل جداً فى هذا المسعى ، فالناس الذين يرغبون فى إحتراس النار بدرجة كبيرة ، يتحججون أحياناً من خلال إنضامهم إلى مدمنين حمر مشاهين لهم ، والعكس قد يكون صحيحاً وذلك فليس من الصواب أن نقول أننا لسنا أحراراً تماماً بصدد رغباتنا أو أننا نكون ضحايا لأى رغبات لدينا .

قد يسلم المعارض معنا بما يمكن أن نتصرف بما يتفق ورغباتنا وأننا

يمكننا أحيانا على نطاق محدود أن نغير مسار رغباتنا، ولكن عندما نغير رغباتنا لنقل في شرب الخمر، فنحن نقوم بعملها بما يتفق ورغبة أخرى وهي رغبتنا في ألا نرغب في شرب الخمر، فنحن أحرار في الرغبة في بعض الأشياء وفي تغيير رغباتنا إلى حد ما، ولكننا لسنا أحراراً فيما نريد رغبته، ترى ما الذي يعنيه المعارض بقوله هذا؟

إن هذا يتضح من عرضنا لما نعنيه بالحرية من خلال الأسلوب التالي :-

(١) أحيانا ما نختار أداء عمل شيء ما، وأحيانا ما نتدخل عوامل تمنعنا من أدائه: ونحن نقرر أن نصوت لصالح مستر وفجأة يصيبنا المرض، الذي يمنعنا من التصرف بما يتفق وقرارنا فهذا الحادث يتدخل في حريتنا في العمل، أي حريتنا في التصرف بما يتفق وقرارنا.

(٢) أحيانا ما نرغب في فعل ما ولكن يتم منعنا من إختياره وذلك مثلما نريد التصويت لصالح مستر X ولكن الديكتاتورية الحاكمة تمنعنا من حتى مجرد الاختيار، فتعرق الانتخابات الحرة، فهذا الظرف يتدخل في حريتنا في الإختيار.

(٣) تخيل جماهير دولة يعتمدون تماما على إعلام حكومتهم المفرض المشوه المنحاز، وافرض أن هناك إنتخابا فازت الحكومة لن تجبرهم بالارهاب على اختيارات معينة لكن ما تريده قد تتحدد بالنسبة لهم من خلال المعلومات الخاطئة والرقابة والتجريف الماهر للمعلومات والتشويه والبهتان هنا تبدو الجماهير على أنها حرة في عمل ما تريد ولكن ما تريده كان مقررا لهم بدون معرفتهم به.

فهل نصف هؤلاء الناس أنهم أحرار ، بالتأكيد لا ، فالظلم الذى يعيشون تحته يتدخل فى حريتهم ورغباتهم

فنوع الحرية التى يعترف اليها المرء ، يتنوع مع المستوى الذى يحدث عنده هذا التدخل ومع ذلك ، على كل هذه المستويات أحيانا ما يكون الناس أحراراً ويمكن أن نحسم الموقف فنقول : ليس نعمة حرية مطلقة ، وليس نعمة حتمية مطلقة .

### اللاحتمية

وطى كل والمعترض علينا قد لا يزال غير مقتنع « إننى أفهم تحليلك . ولكن ما يضايقنى هو ما لم يتم مناقشته بعد فى تحليلك . تأمل هذه العبارة : لو كان المبدأ العلى ( الحتمية ) مبدأ صادق ، عندئذ فكل رغباتى رغبات مسببة أو معلولة فلا يهم ما أقوم بعمله ولا يهم ما أرغب فيه ، فهذا ينبع من العلل بسبب أسلوب معتاد فورى من طمولى وحتى قبل ذلك لما أريده هو التحرر من العلية نفسها .

نحن نرد « آه ، إننى اعتقد اننا سنأتى إلى هذا عاجلا أم آجلا ، فأنت تريد مذهب اللاحتمية أو كما يطلق عليها أحيانا ، مذهب الحرية » . فدعنا نحاول أولا فهم ما إذا كان ما تريده مرغوبا فيه ، أو عما إذا كنت لا تزال تريده بعض فحص مصداقية ؟ الواقع أنى أشك فى أنك ستفعل ذلك . عندما يقوم الوالدان بتدريب الأطفال فهم يحاولون تسبب أو إحداث تغيير معين فى سلوك أطفالهم ، ولوا اعتقدوا ، ولو للحظة ان افعال الأطفال غير مسببة ، فقد يتحلون عن هذه المحاولة . ويطبق نفس الشيء على محاولتنا اصلاح الشخص العنيد فى رأيه . فعملية الاصلاح عادة عن إحداث تغيير فى الشخص الآخر ، وكلما كان الحد الذى تكون عنده أفعال الشخص الآخر أفعالا غير مسببة ، كلما

كان الحد الذي يحاولون عنده الاصلاح حدياً بلا فائدة . ( على كل حال غالباً ما تكون هذه المحاولات بلا فائدة ولكن هذا يحدث فقط لأن أفعالنا لا تسبب في الناس الإستجابات التي نريدها ) .

إننى أسلم أن العلية أو السببية لها تأثيرها في ٩٩ ٪ أو أكثر من حالات السلوك الإنسانى لكن يحدث نادراً وفى أثناء الأزمات الأخلاقية أن تقوم القلة النادرة بأفعال غير متوقعة .

### فروق وتميزات أخرى

١ - هناك فرق بين ما أستطيعه الآن وبين ما كنت أستطيعه سابقاً فيمكننى أن أرفع ٢٠٠ كيلو جرام لو اخترت ذلك الآن، قد أحاول وقد أخفق فى المحاولة ولكننى أدرك معنى قولى ، ويمكننى أيضاً أن أتوقف عن شرب الخمر - إذا أردت ذلك . لكن أصحاب الحتمية يقولون إن الإنسان لا يستطيع أن يفعل غير ما فعله ، ولو إستطاع ذلك لكان قد اختار فى الماضى غير ما فعله ، وما دام لا يستطيع أن يفعل خلاف ما فعله ، فانه كلما حدثت نفس الظروف ثانية سوف يقوم حتماً بنفس الأفعال . ولقد ثبت لنا أن هذا القول غير صحيح .

٢ - إن القول بأن ما حدث لا مناص منه ولا يمكن تحاشيه قول زائف ، فهناك أشياء كثيرة يمكن تحاشيها أو تجنبها من خلال المحاولة ، فيمكننا تجنب أن ندهمنا سيارة إذا نظرنا جيداً فى الإتجاهين قبل عبور الشارع وأن إعترض على ذلك معترض قائلاً إن هذا غير ما أقصده وإنما المقصود أن مسببات الفعل لابد أن تنتج نفس الفعل إلا إذا كانت هناك محاولات ننف أمام هذه النتيجة أو تغيرها أو تعدلها .

٣ - إن عبارة «لقد قام بالفعل بحرية» يجب أن تشير إلى الأداء الحرو والرغبة الحرة والعلم والوعي بالفعل دون تضليل أو تشويه من أى جهة، وبدون ضغط ظاهري أو باطنى ، وبدون ضغط أو تهديد أو وعيد .

٤ - قد تسلم بأن الفعل يكون حراً متى لم يكن هناك إضطرار . لكن لنلاحظ أنه لا يوجد فعل بدون إضطرار أو الزام على الأقل من خلال البيئة والظروف الموروثة للانسان .

فالقائل بالمعول كان مضطراً إلى ارتكاب هذا الفعل بسبب ظروف معينة لم يكن يستطيع التحكم فيها ولكن هذه الظروف بالتحديد هي التي جعلته مريض نفسياً إن الطبيب النفسى الذى يعرف أكثر من أى فرد آخر عن أنماط السلوك المضطرب سيقول أن كل الأفعال الإنسانية (بـ) فى ذلك أفعالها لإصدار الحكم ) هي أفعال مضطربة أو إضطرارية ، فإذا كنت أثناء اللقاء محاضرة قدسرت نحو النافذة دون ضغط فى أداء هذا الفعل فلم يحم أحد بتهديدى أو حتى إقاعى ضد إرادتى ولم يكن هناك دافع أو إضطرار داخلى يؤثر فى (ويمكن أن يشهد الطبيب النفسى بذلك) عندئذ لماذا يجب أن تقضى أن الفعل إضطرارى دائماً ؟

فإذا كان وجود ظروف معينة C.B.A تجعل الفعل إضطرارياً ، عندئذ فغالب مثل هذه الظروف يجعله فعلاً غير إضطرارى . فالأدلة تبين وجود الآلاف من الأفعال الإضطرارية والآلاف الأخرى من الأفعال الغير اضطرارية . . . . بعض هذه الأفعال سببها ، بالطبع ، إقرارى ولكنها لم تكن اضطرارية من خلال أى أحد أو أى شئ . دعنا لا نخلط مرة أخرى العملية مع الاضطرار ، فالإضطرار هو فقط نوع خاص جداً للتأثير السببى أو العلى . فكل الأفعال

الاضطرارية معلولة ولكن ليست كل الأفعال المعلولة اضطرارية وهنا فإن المعارض على الإرادة الحرة يلتقط الجدل ويقول « ولكننا مضطرون أو ملزمون، بمعنى، أنه نظراً لأن الظروف هي على ما هي عليه، فلم يكن بيدنا إلا عمل ما عملناه وتقرير ماقررناه، والرغبة فيما رغبنا فيه »

ولكننا نرد عليه ونقول، لكن لم يكن بيدنا أن تفكر فكيراً متمحصاً فهي تعنى بصورة مادية أننا لم نستطيع تجنب عمل الفعل ( مهما كان نوعه ) حتى لو حاولنا ذلك . ولكن هناك أشياء كثيرة كان بيدنا أداؤها : فقد كان بيدنا تجنب صدام سيارة لشخص يعبر الشارع اذا كنا أكثر حرصاً في القيادة وكان يمكننا تجنب اتخاذ القرار المدمر ، واذا فكرنا فيه بصورة أكثر تعمقا كان بيدنا ألا نحتسى الحمر وعدم ارتقا به لمدة طويلة ، فنحن لسنا في حاجة إلى إنكار أن محاولتنا أو عدم محاولتنا نفسها كان لديها أسباب ولكن مرة أخرى فإن كلمة معلول لا تعني نفس معنى كلمة مضطر .

ولكن المعارض قد يقول : « إنك تكون على ما تكون عليه » بسبب عوامل خارج نطاق تحكمك فيها . ونرد نحن عليه قائلين : معذرة ، أنني أكونه ما أكونه ، بسبب ما دربت نفسي عليه بمجهودى وبفضل التنظيم الذاتى . نعم قد يوافق المعارض على ذلك ويقول : ولكن مقدرتك على بذل المجهود والتنظيم الذاتى لم تحلقها أنت ولكن كانت جأتنا من موهبتك الطبيعية . ونرد عليه « نعم هذا حقيقى .. لكننى إستخدمت هذه المقدرة فى حين أن غيرى لم يستطيعوا ذلك ، وقد يجيب المعارض ، ولكن حقيقة إنك إستخدمت هذه المقدرة فى حين أن آخرين لم يستخدموها إنما ترجع إلى ظروف عرضية وليس لها علاقة بالنفس الواعية .



وعلى كل إنك لم تخلق إرادتك ( ومقدرتها ) فهي نتاج قوى خارجة عنك  
كما أنك لم تخلق شخصيتك ولا استعداداتك أو قدراتك .

ولذلك فالقول « بأننى سبب تكوينى الأصلى » هو قول غير سليم ، بينما  
القول « إننى سبب أفعالى » هو قول صحيح .

٥ - دعنا ننظر إلى عبارة ( نظراً لأنك لست سبب شخصيتك الأصلية  
أو تكوينك ، فأنت لست مسئولاً مطلقاً عن أى من هذه الأفعال ) فإذا كنت  
مضطرباً إلى أن أكون سبب شخصيتى الأصلية لئى أكون مسئولاً عن أفعالى  
فهل سيكون أفضل لى أن أتحمل تلك المسئولية ؟

وماذا سيشعر اليه مصطلح المسئولية حينئذ ؟ فعبارة ( أنا مسئول عن فعلى  
لأننى قمت بأدائه عن طوع وعن معرفة كاملة بالنواتج ) ، عبارة ذات معنى  
جميل جداً ومفهوم . وينطبق نفس الشئ على عبارة ( أننى لست مسئولاً عن  
هذا الفعل لأننى قمت بأدائه تحت ضغط واضطرار . ) ( التعذيب أو التهديد  
والواقع الذى لا يقاوم ) . ولكى ماذا يصدد العبارة القائلة ( إننى لست مسئولاً  
عن هذا الفعل ، بشرك ، لأننى لست خالقاً لتكوينى الأصلى ؟ مرة أخرى  
ماذا سيكون عليه الأمر إذا كنت أنا مؤلف أو خالق تكوينى الأصلى ؟ فكلمة  
مسئول لها معنى مفهوم تماماً فى سياق السلوك الإنسانى . ولكن إذا كانت عبارة  
كونى مسئولاً قد وضعت لتعنى أننى خالق تكوينى الأصلى عندئذ فهى تتضمن  
( كما رأينا تناقضاً ) .

هناك استخدامات عادية وأخرى اصطلاحية للكلمات فعندما نقول إن  
الناس مسئولون ، فهذا يعنى أن عليهم أن يتحملوا مسئولية أفعالهم ، لكن هذا  
المعنى العادى غير المعنى الاصطلاحى أو النهائى الذى قد لا يعنى تلك المسئولية

للباشرة بغض هذا المعنى ، فالتاس مسئولون على حسب قدراتهم وإمكاناتهم .

٦ - إن الإستحقاق هو أصعب كل هذه المفاهيم الباهية ولتنتظر الآن في الحوار التالي :-

الاسود : أنتى مازلت أعتقد أن الناس لا يستحقون ما يحصلون عليه .

الايض : أحيانا لا يستحقون وأعترف بهذا . فبعض ضحايا الدافع الداخلى يتم إعدامهم على أفعال لم يكن يبدم أداؤها فلقد وقعت عليهم آثام أكثر من الآثام التى يرتكبوها .

الاسود : أعلم ذلك . ولكننى أعنى أنه ليس هناك شخص يحصل على ما يستحقه .

الايض : هذا ما أنكره أفليس الشخص الذى يعمل بصورة جدية أكثر من أي فرد آخر من أجل الحصول على الجائزة الأولى والذى يملك قدر أكبر بالإضافة إلى ذلك يستحق الجائزة لو حصل عليها ؟

الاسود : لا فليدبه قدرة أكثر من الآخرين وليس يده إذا كانت لديهم قدرة أخرى .

الايض : ولكنه بذل مجهوداً شاقاً أكبر . فأليس يستحق الجائزة على الأقل من أجل ذلك ؟

الاسود : نعم يبدو ذلك أولاً . ولكنه يملك بجانب النبوغ القدرة على العمل الشاق ، ولكن الآخرين ليست لديهم القدرة على ذلك ، وعلاوة على ذلك ، فلقد كانت الظروف مهيئة لكي يستخدم قدرته ، أما بالنسبة للآخرين لم

تسكن الظروف مهيئة بهذا الشكل المحفوظ ، ولذلك فهو لا يستحق في الواقع  
الجائزة فهو محظوظ فقط .

الابيض : ان الحظ له علاقة بأشياء خارجة عن نطاق تحكم الفرد فيها  
مثل القدرة الإبداعية والظروف البيئية المواتية ، فمن يعرف إذا كان صاحبنا  
الفائز بالجائزة كانت لديه ظروف بيئية مواتية ؟ فمن الممكن أن تحيط به ظروف  
بيئية غير مواتية ، ومع ذلك تفوق على أولئك الذين لديهم ظروف بيئية مواتية  
وإني أقول على إنجازهم هذا أنه يستحق رصيذا أكبر ولكن عندما ننشغل  
ليس بهذه الأشياء الخارجة ولكن بمجهود الفرد فنحن لانهم بمسألة الحظ  
ولكن بالعمل . وإلا لأعرف ماذا تحيه بكلمة حظ ؟

الاسود : حسن لكن ما يزال لا يستحق الجائزة ليس لأن هناك شخصا  
آخر يستحقها ولكن لأنه لا يوجد شخص يستحق أن يحصل على ما يستحقه .

الابيض : هذا يبدو محير لي . هل تقوم بعمل عبارة بهذا الجور في العالم  
في أن هناك شخص يستحق A ولكن يحصل على B في حين أن هناك  
شخص آخر يستحق B بينما يحصل على A ؟ وهل تعني أن الإثابة الفعلية أو  
للعقاب دائما ما يساء وضعها بحيث لا يحصل إنسان على ما يستحقه تماما ؟

الاسود : لائيس هذا ما أعنيه تماما إني أقول إن الناس يسكون لها  
إستحقاقات ولستهم لا يحصلون عليها فإني أعرف أن هناك عمليات اللوم  
والمرح والعقاب والإثابة ويتم الناس العذر لكل هذه الأشياء بصفتها مائة من  
خلال منفعتهم ولكن فيما يختص بالإستحقاق كغثة مضغطة عن هذه العمليات ،  
فإني أعتقد بعدم وجود مثل هذا الشيء .

**الابيض :** إننى أعتقد فى قولك بعدم وجود مثل هذا الشئ. فانك تدفع بالكلمة خارج سياقها العادى .

**الاسود :** بالطبع نقوم بعمل ذلك ونستخدمه بصورة مبررة أو العكس ولكن إستخدامنا له بعكس سطحية تبصرنا بالحقائق . فلو عرفنا كلنا كل العوامل العملية التى تؤدى إلى هذا الفعل فانه ليس منا من سيقول « هو يستحق ذلك » باستثناء أولئك الذين يحاولون أن يزيلوا إستقامة أنفسهم أو تعطشهم إلى الدماء فنحن نقوم باظهار الفرق وهذا حقيقى ولحسن بمجرد ظهور الحقائق كاملة ويتم معرفتها عندئذ ينحنى الفرق .

**الابيض :** ولكن هناك فرق تعينه الكلمة والكلمة لها معنى ولذلك لما لا نستخدمها بهذا الأسلوب بدلا من جعلها باطلة الإستعمال للأبد من خلال عدم تطبيقها على أى شئ ؟

**الاسود :** ولنفس السبب لمعرفة الحقائق أفضل من الجهل بها ولكن أغلب الناس جاهلون ولذلك فهم يستمرون فى عمل فروق مستأصلة فى الجهل فيظهر الفرق فقط حينذ لأننا لا نتمتع بما فيه الكفاية فى حقائق المسألة . دعنى أقدم موقفا مماثلا عندما يسمع أو يؤيد الناس حدثا غير عادى ينطق بعبارة « انه لعجب » فانه لمن العجب انه قد كسب السباق مع الوضع فى الاعتبار المعوقات التى اجتازها السيد إدوارد بالسباق وذلك نظرا لمهارته وتصميمه وقوته البدنية ولياقته فى ذلك الوقت وتنافس مع آخرين يود تخلصا أن يفوز عليهم .

**الابيض :** أفلمست أنت تخلط الاستحقاق مع القدرة على التنبؤ بالأحداث ؟ فإذا عرفنا كل الظروف العلية ، فلن نقول إن أى شئ كان عجيبا وأنت تقول ،

ولن نتحدث عن الاستحقاق ، لأنه ستكون لدينا المقدرة على التنبؤ بأن هناك فرد ما سيظهر مجهودا ويفوز بالجائزة ، وإن هناك شخصا آخر سيخسر الجائزة ، وإن هناك رجلا ( من خلال خلفية وظروف معينة ) سيتركب جريمة معينة وإن آخراً سيتمنع عن ذلك ، بالطبع ، إننى أتفق على هذا الاستنتاج ، إذا عرفنا كل العوامل فيمكننا التنبؤ بكل النتائج . ولكنك تذكر هذا اللغو الفارغ ( على الرغم من أن معظم الناس الذين يتقوهون بها لا يدركون أن الأمر كذلك ) فثوقنا قد يتحول التكهن إلى خطأ ، وحينئذ سوف نقول أنوماتيكيا أننا لم نعرف كل هذه الظروف .

الأسود : هذا يصبح فقط لو كنت أعلم أن سميت شخص بهذا الاستعداد الفريد وهذا الطبع المراوغ ، وهذا الميل تجاه الاستجابة لمثير معين ، وتلك العادة القوية ، عندئذ ، فأننى يمكننى أن أتكهن بأنه فى هذا الظرف سوف يقوم بأداء الفعل A . ولو عرفت أن جونس لديه هذا الطبع المراوغ الخاص ، وتلك العادة القوية ، عندئذ فيمكننى أن أتنبأ أنه فى ظرف آخر سيقوم بأداء الفعل B . وبالنظر إلى القدرة على التكهن بكل فعل من خلال الظروف المعينة التى يتوقف عليها فكيف يمكننى أن اتحدث عن أى إختلاف فى الاستحقاق ؟

الابيض : مثل هذا التنبؤ ليس له علاقة بدور الفرد كريض ولكن دوره كعامل ، فمثلا لا بد أن تسلم معى أنه لى أقوم بعمل مثل هذا التنبؤ ، فأنا مضطر أن أحصل على كل المعلومات ، وإن اقنع بأن العمل يستحق ذلك بسبب المجهودات التى يقوم بها فاعلمها والمثل التى يعتنقها .



# حادى عشر مشكلة الفحص أو التحقيق

---





## مشكلة الفحص أو التحقيق

كيف يمكن البرهنة على أى نظرية من النظريات التي ناقشناها ؟ وهل بإمكاننا فعلاً البرهنة على صدق واحدة منها ؟

الشمال : بدولى أنها كلها مسألة رأى من هنا ورأى من هناك ويمكننا وصف كل وجهة نظر ، وتبعية مضامينها ، ومقارنتها مع وجهات النظر الأخرى .

الجنوب : حسن ، لقد أتيت بقصة طويلة ، إننى نادراً ما أعرف من أين أبدأ . دعنى أشير في البداية إلى أن هناك بعض العبارات التي يمكن البرهنة عليها بصورة حاسمة وواضحة وبصورة تجريبية ، بعض هذه العبارات تتعلق بالوسائل ، وبعضها الآخر يتعلق بالغايات

الشمال : أسلم بذلك ، فالعبارات بعدد الوسيلة هي بالطبع عبارات تجريبية . فمعد ما يقال أن A وسيلة نحو الغاية B ، فيمكننا أن نبحث بحثاً تجريبياً عما إذا كان الفعل A يؤدي إلى الفعل B ، وعما إذا كان يؤدي إلى ذلك (١) باحتمال أكبر (٢) وبصورة فعالة أكثر عما يفعله أى فرد آخر. ولكن... بالتأكيد مثل هذه العبارات ليست عبارات أخلاقية تماماً ، أما الغاية B وكونها قيمة في ذاتها وتستحق السعى وراءها ، فهذا يتعلق بالأخلاق ولا يهم البرهنة عليها .

الجنوب : إنتظر لحظة : قد يكون B بدوره وسيلة لشيء آخر وهو C وسيلة لـ O ، فأى شيء يمكن أن يكون وسيلة لشيء آخر .

فاجراء عملية جراحية قد تكون وسيلة نحو إسترداد الصحة، وهذا بدوره قد يكون وسيلة نحو زيادة القوة والسعادة وسكينة الفعل . وهذه الممتلكات بدورها قد تكون ( على الرغم من أنها غالباً ما لا تكون مقصودة ) وسيلة قيمة تجاه تحمل جراحة أخرى في المستقبل لو أصبح ذلك ضروريا .

**الشمال :** حسن ، عند ما تكون عبارة وسيلة نحو غاية ، عندئذ فهي عبارة تجريبية . ولكن في اللحظة التي تكون فيها B أو C أو D كغايات لا كوسائل نحو أى شيء آخر عندئذ أعتقد أنه شيء لا يمكن البرهنة عليه . يمكنك أن تبرهن لى على أن ما أقوم بعمله ليس وسيلة جيدة للحصول على شيء ما أريده .

**الجنوب :** توقف ، هنا خلط يجب إزالته . فقد لا يريد المرء أو لا يرغب في غاية معينة ومع ذلك يسعى إليها . « فقد تكون غايي أن أتبع القائل على الرغم من معرفتي أنه أخطئ . وعلى الرغم من أنني أخاف اللحظة عند ما أنجح في القبض عليه ، لأنه لا يمكن أن تكون غايي أن أعثر عليه . أنني أمقت ، أخاف ، وأكره التفكير في لحظة النجاح ، ومع ذلك أتقلب على كل هذا . في السعي وراء غايي » .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يمكنني البرهنة على الغايات بنفس الطريقة التي أبرهن بها على الوسائل .

**الشمال :** أنتى أعتقد أنك تقوم بتغيير الموضوع قليلا . أنتى قلت أنه يمكن البرهان على عبارات بعدد الوسيلة وإثبات صدقها ( تجريبياً ) في حين أنه لا يمكن البرهان على عبارات بعدد الغايات ، أنك لم تنكر عبارتي وإمكانك

قلت أننى يمكنى الدفاع عن إمتلاك غايات معينة وكذلك إتخاذ وسيلة معينة، ربما ، ولكننى سأظل أريد أن أقول أن الغايات النهائية لا يمكن البرهنة عليها ، والغايات المتداخلة أو المتوسطة التى تعتبر وسائل نحو غايات أكثر يمكن البرهنة عليها . حتى عند ما أمارس التمرين للمتعة ، فالتمرين هو الوسيلة والمتعة هى الغاية ، على الأقل أنها الغاية بمعنى أنها تحدث كنتيجة مباشرة لنشاطى وتمرينى. ولكن إذا طلبت أن أدافع عن المتعة كغاية ، لا أستطيع أداء ذلك، ولا تستطيع أنت ذلك . فلقد كان مل يقول أنه لا يمكن البرهنة على حقائق أو عبارات بصدد الغايات النهائية .

الجنوب . أننى آسف ينبغي أن أوقفك مرة أخرى . أولاً أننى أشك فى كل الحديث فيما يتعلق بالغايات النهائية بقدر معرفتى ، أننى ليس لدى مثل هذا الشيء . فهل لديك ؟ - كلا أنا أسمى وراء غايات كثيرة . وبعض من هذه الغايات هى بدورها وسيلة نحو تحقيق غايات أخرى . فكل من حياتنا هى مشبكة معقدة من الوسائل والغايات . ولكن هل هناك فقط غاية نهائية واحدة تكون الغايات الأخرى بالنسبة لها وسائل ؟ أننى أشك فى ذلك .

ولكن دع الأمر على ما هو عليه . أننى فى الواقع لا أعبأ بصدد ما هى الوسائل وما هى الغايات أيها هو نفس الشيء فى آن واحد . أننى أفترض أن ماتعنيه يمكن أن يفرض بصورة أفضل بالأسلوب التالى لا يمكن البرهان على عبارات تتضمن ما هو خير فى قيمته الذاتية ، ويمكننا أن نرى فقط على الأفعال المابعة عن إرادتنا .

وعلى أى حال أنى أعتقد بأن الشيء الوحيد الذى يرغب فيه الناس من أجل ذاته هو السعادة ( سعادتهم أو سعادة الآخرين ) فإذا كانت السعادة هى

في الواقع الرغبة الوحيدة ( وأنتى أرى أنها ليست كذلك ) ألا يمكن أن تكون أفضل دليل ممكن في أن السعادة صالحة في قيمتها ذاتها أو تستوجب الشئ ؟ هذا على ما أعتقد ما كان يحاول مل أن يقوله .

**الشمال :** فمن يعرف ، فربما كان ذلك ما يحاول قوله . ولكنى مازلت أعتقد أنه كان مخطئاً فإذا كان الناس يرغبون في شئ ما ، فذلك ليس برهانا على أن هذا الشئ مرغوب فيه أو خير في ذاته .

**الجواب :** أتى أعترف أن هذا ليس برهانا كافيا ولكن قبل أن نتقدم قليلا ، دعنى أصبح لك نقطة أخرى . أعتقد أنك تجعل موضوعك بغير حق موضوعا ضيقا من خلال قولك بأنه عبارات بصدد الخير في قيمته الذاتية والى لا يمكن البرهنة عليها . إن الخير في قيمة الذاتية من منظور علم الأخلاق النفعى هو حجر الأساس الذى يقوم عليه الخير الوسىلى . وذكرا الصواب يتم تفسيرها أيضا بأنها خير وسىلى ، نظراً لأن الفعل الصائب هو ذلك الفعل الذى يتولد عنه خير في قيمته الذاتية . إن ما نريد أن نقوله هو فيما أعتقد أن المبادئ الأخلاقية الأساسية في كل نظام لا يمكن البرهنة على صحتها وأنه يمكن بالطبع ، استنتاج المبادئ الثانوية أو المشتقة من خلال المبادئ الأساسية بمساعدة القضايا التجريبية . فمثلا :

السعادة الإنسانية خيرة ( المبدأ الأساسى بصدد الخير )

وما يزيد السعادة الإنسانية هو الصواب ( مبدأ أساسى بصدد الصواب )

يميل التعاون إلى زيادة السعادة الإنسانية ( مقياس تجريبي )

ولهذا ، يميل التعاون أن يكون خيراً ( قضية ثانوية )

**الشمال :** بالغبط ، إن المبادئ النهائية لعلم الأخلاق لا يمكن البرهان عليها  
يمكنك أن تبرهن منطقيا على بعض العبارات من خلال إشتقاقها من عبارات  
أخرى ، وبعد ذلك بالطبع ، ان يمكنك البرهنة على صدقها إلا إذا كانت  
المقدمات التي تستنبطها منها مقدمات صادقة أيضا . ولكن من الواضح أن هذه  
القضية للاشتقاق المنطقي لا يمكن أن تستمر للأبد ، ففي أى مدى تبلغه تجد  
أمامك مبادئ أخلاقية غير مبرهن عليها ، وهي مقدماتك النهائية . ولا يهم عما  
إذا كنت أنايا نفعيا أو كانطيا أو منتم لأى نظرية أخلاقية أخرى . فانك  
تجد نفسك في مواجهة مالا يمكن البرهنة على صحته .

**الجنوب :** ماذا يمكن أن يكون لو كان الموقف غير ذلك ؟ إذا كان في  
الواقع لديك مقدمة أولى ، عندئذ ، لا يمكن الاستدلال عليها من الأخريات ،  
فلو أمكن ذلك ، فلن تكون مقدمة أولى ولكن قضية مشتقة . الواقع أنك  
حينما تقول أنها المقدمة الأولى في النسق ، فانك تعنى مسبقا أنها لا يمكن أن  
تشتق من مقدمات أخرى ، فالمقدمة الأولى المشتقة هي تناقض في المصطلحات .  
وهكذا لا يكون غريبا عدم تمكن النفعي من البرهان على مقدمته النهائية أو  
مقدمات بحدود الخير في قيمته الذاتية .

ما نوع الأشياء التي يجب أن توجد من أجل ذاتها ؟ لا يمكننا أن نورد  
أى دليل ضرورى لها كان نوعه على صدق أو صحة ما هو خير بذاته .

**الشمال :** إننى أسلم أنها إستحالة منطقية ، ومع ذلك فهذا الاعتراف  
لا يغير وجهة نظرى . فـهل المقدمات الجوهرية للنظام الأخلاقى لا يمكن  
البرهان عليها ؟

**الجنوب :** نعم يا عزيزي ، ولكنى أخشى أن تذهب إلى القول بأنه

ما دمنا لا نستطيع أن نبرهن على س ، فأننا لا يمكن أن نعرف ما إذا كانت صادقة أم كاذبة ، فهناك عبارات معروفة بصدقها حتى لو لم نستدل عليها .

**الشمال :** والسكن إذا لم يكن من المستطاع البرهنة عليها ، فكيف يتم معرفتها ؟

**الجنوب :** برهنه ، برهنه ، أنت متعلق للغاية بالنموذج الاستنباطي في البرهان من خلال الاشتقاق من قضايا أخرى . إن هذا شيء هام في الرياضيات ، ولكن ليس كذلك في أغلب مواقف الحياة اليومية ، فعندما نقول أن هناك شيئاً ما يمكن البرهان عليه ، فنحن لا نقصد أنه يمكن إستنباطه منطقياً من المقدمات الصادقة .

عندما يقول وكيل النيابة في المحكمة « برهن على أنك كنت في المنزل وقت ارتكاب الجريمة » فهو لا يقصد أن يقول إستنبط قضية عن قضية أخرى . أنه يقصد قدم دليلاً تجريبياً يظهر أنك كنت في البيت في هذا المساء . تقديم الدليل هو برهان أيضاً ، لكنه برهان تجريبي ، ومن ثم فلا يجب أن نقول أن كل برهان يجب أن يطابق النموذج الاستنباطي . هناك مسائل أخرى لا يمكن البرهنة عليها إلا إذا قلنا . عليك أن ترى وتسمع وسوف تعرف ما أخبرك عنه وتجده كافياً للبرهان على صحته .

**الشمال :** هذا شيء حسن بالنسبة لقضايا تجريبية مثل « نحن نجاس ونتحدث مع بعضنا البعض » ولكن ماذا بعدد قضايا أخلاقية مثل « هل هذا العمل صائب » وكيف يمكن للمرء البرهان على مثل هذه القضية بمعنى البرهان التجريبي ؟ فهذه لا تبدو قضية تجريبية على الإطلاق ، ولا تبدو قضية تحليلية أو مجرد لغوي « يتولجيا » . مثل « أنت هاهنا هناك في آن واحد » فكيف

يمكن للفرد أن يتحقق من مثل هذه القضايا؟ بهذا سؤال هام يجعلنا نلخص في الجدل والبيانات الأخلاقية .

١ - إن معرفة ما تعنيه العبارات الأخلاقية يتوقف على تلك العبارات الأخرى التي تستخدم لتأويلها .- وحينما نعرف كل العبارات المؤيدة بعبارتك فسنعرف ما تعنيه هذه العبارة .- فإذا أردت أن تعرف معنى عبارة ( أن القتل سيخطئ ) فتلك أن تعرف كل العبارات التي تؤيد هذا القول . لكن هذا القول يجبر الاعتراض التالي :

إن السيد B قد يفتق مع عبارات السيد A التي يقدمها لتأييد عبارة أخلاقية ٢ ومع ذلك فقد يختلف معه بصدد العبارة الأخلاقية نفسها . ( أنى أقبل كل شيء تقوله بصدد نواتج القتل وكل الحقائق التجريبية الأخرى إلى تطرحها في تأييد تجربتك الأخلاقية ، واسكنني ما زالت لا أعتبر أن القتل خاطيء دائما ، فقد يكون غير ذلك في حالة الدفاع عن النفس مثلا ) .

فالعلاقة بين العبارات الأخلاقية والعبارات المؤيدة لها هي علاقة معقدة . وهي تشبه علاقة الحكم في المحكمة بالدليل الذي يقوم الحكم على أساسه . والحكم شيء مختلف عن الدليل حتى عن المجموع الكلي للدليل قد يستمع قاضيين مختلفين لنفس الدليل بالضبط ومع ذلك يصلان إلى أحكام متعارضة . وبناء على ذلك ، لا يمكن أن يقال بصورة معقولة أن الحكم هو مجرد تلخيص للدليل .

٢- ولكن هناك احتمال بغير باخير ، فيمكن للفرد أن يفكر كالآتي : بالطبع لا توفى العبارات الأخلاقية نفس الشيء مثل الجدل المستخدمة لتأويلها .

### مذهب النسبية السيكولوجي

A هل يعتقد أفراد مختلفون وجماعات وقبائل وثقافات مختلفة وجهات نظر أخلاقية تناقض بعضها البعض ؟

يبدو أن ذلك أمراً حقيقياً . فمثلاً تعتقد بعض الجماعات أن قتل الوالدين دائماً ما يكون فعلاً صائباً ، ولا تعتقد جماعات أخرى في ذلك . ولكن قبل أن نستنتج أن مذهب النسبية هو بهذا المعنى حقيقة أكيدة ، فإن من الأفضل أن نتوقف ونسأل عما إذا كان نفس النوع من الفعل في كل موقف يعتبر صائباً في مجتمع وخاطئ في مجتمع آخر .

لقد قال توماس جيفرسون تقریباً « إن الثورة إذا حدثت كل خمس سنوات فهي شيء رائع ولكن لنفترض أن كارل ماركس قال أيضاً أن الثورة إذا حدثت كل خمس سنوات فهي شيء رائع » هل يمكن أن نفترض أن هذين الرجلين كانا بالضرورة بقولان نفس الشيء ؟ بالطبع لا . ومن ناحية أخرى لنفترض أن السيد (أ) من ساكني المحيط الباسفيكي الجنوبي يقول من الصواب دفن المرء لوالده حياً في عيد ميلاده بعد الستين بغض النظر عن حالته الصحية ، ولنفترض أن هذا ليس صحيحاً ؟ هل نحن نتحدث عن نفس الشيء ؟ ليس بالضرورة ، فنوع الموقف الذي في ذهني ، ربما يفترض أن جسم المرء الذي سيكون عليه في العالم الآخر سيكون بالضغط مثل ذلك النوع الذي كان عليه قبل رحيله من هذه الحياة ، ومن ثم فقد يعتقد أنه من الأفضل أن يرحل قبل أن يفعل فيه الدهر فعلته في حين أنني قد أعتقد أن المرء ليس لديه وجود آخر مطلقاً بعد حياته على هذه الأرض ، فهو يتحدث عن دفن والده حياً والذي سيوجد في العالم الآخر على شاكلة جسده ، ولكنني أعني شيئاً آخر



في هذا الموقف فانه لمن الخلط فقط أن نقول بأن آرائنا الأخلاقية تعارض  
« ولكن لنا أن نقول أن الآراء الأخلاقية الواحدة ينظر إليها نظرات متفاوتة  
بالنسبة إلى الناس والمجتمعات ».

B - هل الأفراد أو الجماعات والقبائل أو الثقافات المختلفة تعتق في الواقع  
وجهات نظر أخلاقية أساسية تناقض بعضها البعض ؟ فإذا كان واضحاً أنهم  
يشكون في أنهم يختلفون في وجهات النظر المختلفة ، فلا بد أنهم يشكون  
بالتأكيد في عما إذا كانوا يختلفون في وجهات النظر الأخلاقية الأساسية .  
فهناك جماعات تدعي بالأفراد من أجل بقاء الأعضاء المـكونين للجماعة على  
قيّد الحياة ، وذلك بصورة تختلف عما تقوله الجماعات الأخرى .

ومن ناحية أخرى فبعض القبائل والثقافات تعارض السماح للكائنات  
البشرية والحيوانات أن تعاني الألم أكثر مما تعانيه في القبائل والثقافات  
الأخرى ، ولكن هذا الاختلاف قد يكون بسبب اختلاف في الأديان أو  
إعتقادات ميتافيزيقية لصاحب المعتقدين الأخلاقيين الذين يسود فيهم مثل هذا  
المثال . والواقع أن مثال دفن الوالد المستشهد به أنفاً ، من الصعب جداً أن  
نؤكد من صحته ، ولكن يبدو أن الجماعات المختلفة يختلفون على الأقل في  
بعض الإعتقادات والمعتقدات الأخلاقية . أما الذي يقول بوجود إجماع متضمن  
وراء الخلافات الظاهرية فيجب أن يبرهن على ذلك .

٢ - سواء اختلف الناس في وجهات النظر الأخلاقية أم لا . فلنا أن  
نسأل أيمكن أن يوجد مثل هذا الاختلاف بين فردين محابدين مثقفين ومثاليين ؟  
قد يجاب على هذا بالطبع أنها لن يختلفا ، وإذا اختلفا فربما يكون هذا  
الاختلاف راجع إلى أن واحداً منها ليس محابداً أو مثالياً .

نعم إن عليّ المرء أن يتأكد بصورة مستقلة فيما عما إذا كان الشخصيان  
يملكان خصائص المحايد المثالي أولاً، وبعد ذلك يضع المسألة موضع الاختبار  
من خلال رؤية ما إذا كانا يتفقان أم لا . لو كان الشخصان كلاهما معروف  
بالحيدة والمثالية ومع ذلك يختلفان ، فإن ذلك قد يرجع إلى مذهب النسبية ،  
وذلك للمذهب الذي يقرر أن الحقائق تتفاوت بالنسبة إلى الناس .

### مذهب النسبية الأخلاقي

A - نجا: يفسر مذهب النسبية الأخلاقي بأن أفعالاً من نوع معين مثل  
سرقة رخيص أو قتل المرء لوالده ، قد تكون صائبة في مجتمع (أ) وفي  
مجموعه واحدة من الظروف (ب) وخاطئة في مجتمع آخر .

فقتل المرء لوالده قد يكون صائباً إذا كان هذا المرء عضواً في قبيلة  
لا يمكنها أن تعيش الهجرات الطويلة اللازمة للبقاء لو كانت رجلتها يسعوقها  
بجمل مسن لا يمكنه السفر بالسرعة اللازمة . ولكن قد تكون الممارسة خاطئة  
تحت ظروف أقل ضرورة ، وإحداث جرح في جسم الشخص هو فعل خاطئ ،  
ولكن مشروط الجرح بفعل ذلك ولذلك فهو فعل صائب .

B - من ناحية أخرى فإن القضية د إذا كان الفعل A صائباً عندما يفعله  
هذا المرء فهو يمكن أن يكون خطأ عندما يقوم بأدائه فرد آخر في نفس  
الظروف ، وهذا ما أبده الأنتروبولوجيون حين رأوا أن أعضاء إحدى  
القبائل تعتقد أن الأفعال من النوع A أفعال صائبة في إحدى مجتمعات  
الظروف ( تلك الظروف التي يجد أعضاء القبيلة أنفسهم فيها ) في حين أن أعضاء  
القبيلة الأخرى يعتقدون أن الأفعال من النوع A هي أفعال خاطئة ، وذلك إذا  
كانت الظروف مختلفة بصورة واضحة تماماً ، فتتلا في إحدى القبائل فإن

الإعداد بالطعام قد لا يكون. كما أننا بدون السماح بالحصول على وجبة من اللحم  
الإنسانى. ولكن ليست هذه هي نفس ظروف قبيلة أخرى. وهناك قبيلة تسمح  
بالتعذيب في معتقد بأن التعذيب سيظهر الروح ولكن ليس من خلال قبيلة  
أخرى لا تشترك في هذا المعتقد الدينى. فمن المحتمل أن ينكر الإنثروبولوجيون  
هذا ويقولون إن ما هو صائب لإحدى الجماعتين قد لا يكون كذلك للجماعة  
الأخرى.

عندما يزعم شخص بأن فعلاً معيناً A هو فعل صائب وفعل آخر من  
نفس النوع (B) يتم أدائه في نفس الظروف، لكنه فعل خاطئ. فالسؤال  
الذي نطرحه على الفور لماذا؟ ما الفرق بين المؤقتين؟ أننا إذا أصررنا على  
الإجابة بوضوح سنجد أن الفعلين أو ظروف الماعلين بينهما اختلافات كبيرة.

دعنا نعود إذاً إلى فحوصاتنا في اتجاه مختلف إلى حد ما. ودعنا نقدر مذهب  
النسبية الأخلاقية ليس كظريية أخرى في علم الأخلاق. ولكن كظرفية وراء  
علم الأخلاق. وهي نظرية بصدد معاني المصطلحات الأخلاقية أو بصدد الجلي  
ربما إذاً سنصل إلى صيغة ما.

إن ميث يستصوب X وحينما يقول جونس بأن X خاطئ، فهو يعنى  
أن جونس لا يستصوب X وبالطبع، بكل من عبارتي جونس وميث قد  
تكونا من عبارتين صائبتين. وهكذا فهذه النظرية الطبيعية هي نظرية نسبية  
إلى الحد الذي يرغب فيه الفرد.

فالمشكلة الوحيدة هي أن كلا من ميث وجونس لا يتحدثان عن نفس  
الشيء نظراً لأن ميث يتحدث عن عدم استصواب ميث وجونس يتحدث عن عدم

استصواب جونس . فليس هناك اتفاق بينهما مهما كان نوعه ، لأنه كيف وهو نفسه يطلب كتابة أمام شاهد بأن تنهى حياته ، أن الشخص الذي يمكن أن يكون الإنسان مختلفان في حين تكون عبارتهما بارقان صادقتان . فكلامهما يتحدث عن اتجاه للاستصواب أو عدم الاستصواب ، حينما يلفظ سميت عبارة فانها تختص بسميت ، وحينما يلفظ جونس عبارة فانها تختص بجونس ولذلك فليس هناك ما يمكن الاختلاف عليه وليست هناك قضية واحدة يعتقد أحدها بأنها صادقة ويعتقد الآخر في زيفها .

(٣) دعنا نخصص إذا وجهه للنظر التالية : نختلف الأحكام الأخلاقية في الواقع مع بعضها البعض ، فهي تدور عن نفس الشيء ومع ذلك يمكن ألا يتفق حكمان : فعباره X على صواب قد تكون عبارة صائبة بالنسبة لك و X خاطيء قد تكون عبارة صادقة بالنسبة لي .

ولكن لا زال أمامنا مذهب نسبية أخلاق من شريحة مختلفة ، فهو لا يزعم بأن نفس المبدأ الأخلاقي يمكن أن يكون صادقا وزائفا في الوقت نفسه ولكن يقول بأن هناك مبادئ بعضها صادق وغير صادق ، وصحيح وغير صحيح ، ومبهر وغير مبهر .

وعلى كل ، يمكن أن يقال أكثر مما قلناه حول هذه المسألة . فكل شيء يتوقف على مستوى الجدل الذي ينشأ النزاع على أساسه .

تأمل الحوار التالي :

الفرهي : اتى أعتقد أن الشخص إذا كان يعاني من مرض لا شفاء عنه

يقوم بتنفيذ هذه الوصية لا يجب أن يمثل أمام المحكمة ويتهم بالقتل على فعلته هذه من أجل الشفقة .

الشرقي : وأنى أعتقد أن مثل هذه الأفعال دائماً خاطئة . فهناك دائماً إمكانية ، مهما كانت بعيدة ، في أنه قد يحدث تقدم مفاجئ في الطب ، وقد يتوصلون إلى علاج من المرض الذي يعاني منه المريض .

الغربي : اننى أسلم بأن هذه الأشياء ممكنة . وما زلت أعترف بأن شيئاً ما قد يكون خاطئاً مرة من آلاف المرات . ولكن هذا الميب ضئيل بالمقارنة بالمقدار الغير مدرك من المعاناة التي سيتم تجنبها إذا تم السماح بالتطبيب .

الشرقي : مبرك الأساسى هو أنك يجب أن تمنع المعاناة . وسوف تغير رأيك إذا قام أحد باقناعك بأنك لم تخفف المعاناة مطلقاً .

الغربي : نعم سأفعل ذلك .

الشرقي : لكن قل لى لماذا أنت ضد المعاناة ؟

الغربي : أنا لست بالضرورة ضد كل المعاناة ، إن الانسان المولود بملحة ذهبية في فمه هو وحده الذى لم يذق المعاناة مطلقاً ، والذي لا يعبأ بالناس من حوله ولا يهتم بمشاعر الآخرين ، يجب على هذا الشخص أن يعاني قليلاً ليُعرف ما هي المعاناة . ولكن هذه المعاناة بدون فائدة أو ضرورة .

الشرقي : حسن ، يبدو أننى أنا وأنت نختلف على مبادئنا الأخلاقية . أننى أعتقد بأن من الخطأ قتل النفس تحت كل هذه الظروف ، وأنت تؤمن بأنه يجب قتل النفس البشرية أحياناً حينما يكون هذا العمل مانعاً للمعاناة

الكبرى. ولذلك دعني أسألك مرة أخرى ، لماذا أنت ضد المعاناة على الأقل ضد المعاناة التي يمكن تجنبها ، المعاناة التي لا نخدم أي غرض مفيد؟ أو هل لا يمكنك تقديم أي دفاع لهذا الاقتناع الذي لديك .

هل تعتبر ذلك واضحا بذاته أو قاعدي أو عاذا؟

العربي : لا . عدم استعواجي للمعاناة التي يمكن تجنبها والغاية مع كثير من الاعتقادات الأخلاقية كلها أجزاء أو جوانب لعدم الأخلاق للنفعي .. فوجهات نظري . بصدد اللرب والسلوك الجنسي وبصدد الحكومة وبسبب القسوة على الحيوانات وبصدد أمور أخرى تؤثر على الأخلاق . كلها وهي جزء من النظام النفعي . أنني أعتبر مثال توليد أقصى مقدار للخير الممكن في قيمته الذاتية مبدءا أساسيا . وأن كل تقيمي في الأخلاقية تتم في ضوءها . بمعنى : أنني أتحقق من الأحكام الأخلاقية الخاصة بصدد هذه الحقيقة أو حقيقة أخرى في صورة القواعد الأخلاقية التي تتفلق بأنواع ، الأفعال . وبعد ذلك ، أقن هذه القواعد بدورها ، بالإشارة إلى المبدأ النفعي ، وهو معيارى ومقايى الأسمى .

الشرقي : ليس لدى أي اعتراضات على التحقق وشرعية الأحكام الأخلاقية . مثلما تستخدم هذه المصطلحات ولكن بمجرد أن تمتلك المعيار الأسمى ، بالنسبة لك فإن المبدأ الأخلاقي وعملية التقين تأتي في النهاية أليس كذلك؟ أنني أغنى بأنه ليس هناك شيء يمكنك أن تقول . ماذا لو كنت غير راض عن هذا المبدأ . فكيف ستبرهن عليه؟

العربي : ألك تعرف الإجابة على ذلك سلفا ، أليس كذلك؟ أأستأ ثمتال الحال ، ومن الحال منطقيا فعل ذلك . لا يمكنك البرهان على المعيار

## سؤال

الأسمى للظلم الأخلاقى من خلال استنتاج ذلك الاسمى. لو استطعت ذلك فقد لا يكون ذلك حق: المعيار الاسمى.

الشرقى : حسن، إنك تعرفين، أن من غير الممكن إثبات المعيار الاسمى، فكيف سيجعلنى أقبل ذلك ؟

الشرقى : أننى لست متأكد أننى أستطيع عمل ذلك ، بأى حال ، وأننى لست فى نهاية طريقي بعد . فحقيقى لا يمكننى تقنين المعيار الاسمى فى صورة أى معايير أخلاقية أخرى ، ولكن أقوم بأدلة هذا العمل كما فعلت من قبل فانه يستحيل من الناحية المطلقة . ولكن على الرغم من عدم تمكنى لتقنين ذلك فانه يتبع فقط على المبادئ الثانوية أو المشتقة . يمكننى أن أفعل شئ آخر وهو تركيز المبدأ النفسى باعتباره قمة للظلم الأخلاقى ، وليس هناك ما يفوقه صورة ، ولكن يمكننى محاولة تبرير اعتناقى لهذا التبرير يسمى تركيزية . ولكن تذكر أن المرة لا يتركى قضايا ، فالمرء يتركى أفعالا ، فى هذا المثال ، هو اعتناقى لهذا المعيار السامى الذى أقوم بعمله .

الشرقى : كيف ستركى اعتناقك لمعيارك السامى ؟

الشرقى : أولا ، من خلال توجيه السؤال التالى بصحابة إليك والنظر هنا ما نوع الدليل الذى تريد بهما جعله أفضل دليلا بعبارة أو مدنيلا بدون صحابة لمطلقا ، دليلا تحيا فيها ، ظل يدوم قرطية حزنة ، أم حزنيا تعيش فيها تحت نيس حبيكم . دكتورى جويس ، عالم يمكن للمرء فيه أن يمتحن قنانيه أو عالم يعبد الله ويزاقرطية ؟ أننى أطلب منك أن تدرك طبيعة الإنسان وطبيعة العالم الذى يعيش فيه . وبعد ذلك تسأل نفسك بمقدور ما تستطيع من الأمانة وتحول عالمى أفضل حياة بالنسبة للإنسان . بلخصاص أننى أحاول تركيزية اعتناقى لنظام

أخلاقى فى صورة أسلوب فى الحياة يشتمل على أكثر بكثير من القانون الأخلاقى فهو يشمل كل الجوانب الممكنة للسلوك فى الحياة الانسانية .

**الشرقى :** ربما يمكنك تزكية ذلك لنفسك ولكن ليس لى ، لنفترض أننى لا أشارك هذه المثاليات الأساسية ؟ لنفترض أننى أقول : أنك لم تظهر لى مورا صغيراً يبرر رغبتك فى هذا النوع من الحياة من خلال الوسائل التى ترغب بها فى تزكية اعتناق للنظام الأخلاقى وهو نظام غير معقول كلية .

**الغبرى :** ولنفترض أننى قلت أنها ليست كذلك أعتقد أن هناك خطوة أخرى ، أعتقد أنه حتى أسلوب الحياة يمكن تبريره وليس البرهنة عليه وتبريره بأسلوب فى الحياة من خلال إظهار أنه أكثر معقولة من الأساليب الأخرى .

**الشرقى :** لقد خططت لأكثر البرامج طموحا ، لكن هل لك أن تخبرنى عن كيفية افتراضك . وهل هناك حديث فى هذا الصدد عن النسبى والمطلق ؟

**الغبرى :** سأحاول ، لكن دعنى أشير أولاً الى أننى أعتقد أنه هنا تكمن قضية المذهب المطلق التى تخالف فى الواقع المذهب النسبى . أعتقد بعد تفكير لن يشك أحد أننا نعتنق قواعدنا الأخلاقية فى صورة معايير سامية للسلوك لوغالباً ، يمكننا تزكية اعتناق هذه المعايير فى صورة أسلوب فى الحياة . ولكن متبع للنسبية كما أعتقد يقول أنه لا يمكن تبرير أسلوب ما فى الحياة ذاتها ، وأن الاختيار بين أساليب الحياة ، هو اختيار عشوائى وغير معقول . أعتقد أن هذه العبارة هى ما يقصد هذا التابع لمذهب النسبية حين يقول أن ليس هناك أساس معقول يبرر به كل التزامات فى علم الأخلاق ما دامت لا توجد معايير محددة . وهذا يعنى أنه يمكن تقديم أسباب ومبررات وجيهة للقيام بمثل



هذه الأفعال إذا كان المرء يقبل مثل هذه المعايير السامية لنظام القيمة التي يزيها أسلوب الحياة في الثقافة الأولى . وبالتالى يمكن توجيه أسباب وجبهه ضد القيام بعمل نفس الأفعال في اطار أسلوب الحياة الثقافية الثانية . ونظراً لأنه لا يمكن تقديم أسباب وجيهة لتأييد أسلوب معين في الحياة أكثر من أسلوب آخر في هذه الحياة . فهي مقتنة فقط ما دام المرء يبين أو يعتق نظام قيمة معينة في الحياة ويقبل أسلوباً آخر في الحياة .

هل يدهشك أن تتغلغل إلى جوهر قلب القضية بين مذهب النسبية والمذهب المطلق ؟

الغرقى : أنه ليدهشنى في الواقع أنك ذكرت وعبرت عن الجدل في مذهب النسبية بصورة بارعة جداً إلى حد أنه لا يمكننى أن أفهم كيف استخلص منه أو تقوم باقناعى أن عدم ليست وجهة النظر المقبولة الوحيدة .

الغريقى : ربما لا أستطيع ذلك ، ولكن دعنا نرى ذلك .

الغريقى : تذكر أنه لا يمكنك أن تقول أن هناك أسلوب في الحياة أفضل من أسلوب آخر لأنه محكوم بمبادئ تسمية أو أى شئ من هذا القبيل ، لأن هذا سيلج بالسؤال . إن ميثارك الأسمى أو اعتناك قد تم تركيته من خلال أسلوب الحياة ولذلك لا يمكن أن تستدير وتحاول تغيير أسلوب الحياة من خلال الميار السامى .

الغريقى : أنتى مدرك لهذا بالطبع .

الغريقى : ولا يمكنك بعد ذلك أن تستدعى أى مقارنة بين ما تحاول عمله الآن وتغير القواعد الأساسية منطقياً أو استراتيجياً .

الغربي : ألا ترى معنى أن المذهب المطلق المقابل للمذهب النسبي يزعم بأنه يمكن تمييز أسلوب معقول في الحياة ؟ أننى أرى ذلك وأوافق عليه .

الشرقي : دعنا نشاهد كيف يمكن أن يكون ذلك . أننى أعتقد أنك لا تستطيع أن تبين دعواك هذه .

الغربي : حسناً ، دعنى أرى بالحد الذى ستصل إليه ، دعنى أولاً أعرفه ما هي المعقولة أو الأسلوب العقلاني . فيما يختص بأسلوب الحياة دعنى أقول أن أسلوب الحياة يكون معقولا إختياره على أنه (١) حر (٢) مستنير (٣) محايد . وسأأتولى بعض الكلمات بحد هذه المواصفات . أولاً ، لكي نكون حراً فلا يجب أن يحدد لك أسلوباً في الحياة من خلال ضغوط خارجية أو لا تتمرد عليه بعلويرة غير معقولة . فكلّ هذين الميلين هما شكلان للضغط الاجتماعي كترافقة الجنس الآخر ، أو من خلال الضغوط الداخلية مثل الدافع الذي لا يقاوم أو الرغبة الشديدة فيجب أن يكون الشخص في حالة ذهنية يمكنه فهمها أن يزن كل البدائل بعناية ومع الاعتبار الواجب .

الشرقي : ومنذ أن التمتع الفيزي واعي ؟ أظن أن أى فرد لا يستطيع الهروب منه .

الغربي : حقيقي ، دائماً يلعب هذا الدافع دوراً ، ولكن لا يجب أن يكون هذا الدور حاسم لو كان الإختيار حراً فما يجب أن يكون حاسماً هو ما يفضل الشخص نفسه الذي ينبغي عليه أن يختار ما يوافقه وما يفضلّه .

الشرقي : من الصعب معرفة التفضيل الحقيقي لدى الإنسان . فمن ذا الذي يمكن أن يقول ما يفضلّه تحت ظروف مختلفة ؟

الغربي : أننى أعترف أن ذلك أمر عسير . إختيار المعقول ليس سهلاً . ولكن دعنى أنطرق إلى المطلب الثانى وهو أن الاختيار يجب أن يكون مستنيراً . ولكنى يكون الإختيار مستنيراً فيجب أن تكون طبيعة كل أسلوب فى الحياة معروفة كلية ، ويجب أن تكون آثارها المحتملة فى الحياة الفعلية معروفة كلية أيضاً ، ويجب أن تكون الوسيلة الضرورية التى ستعبره ، معروفة كلية كذلك ، ويجب أن يكون كل جانب ومظهر فى الأساليب البديلة فى الحياة معروفاً تماماً ، وكذا ينبغي الإحاطة بالأساليب المختلفة للحياة ، والسير الذاتية للناس والأعمال الفنية . . ألخ .

دعنا نعود إلى الشرط الثالث وهو أهم الشروط وهو الحياد . فينبغى أن يكون الإختيار محايداً ، منزهاً عن الغرض ، لا يتأثر بميول وأهواء ورغبات الفرد الخاصة .

الشرقى : لنفترض أننى قلت أن أسلوب الحياة الذى أريده هو ذلك الأسلوب الذى أكون فيه سيداً سامياً على كل فرد آخر ، فماذا ستقول ؟

الغربي : سأقول أن هذا الإختيار لن يبنى بالغرض لأنه يشل فى تحقيق شرط الحياد . أسأل نفسك هل تريد عالم برأس فيه فرد واحد الآخريين جميعاً ؟ أعتقد أنك لا تريد هذا العالم مطلقاً . وأنت تريده فقط إذا عرفت أنك ستكون الحاكم ، ولكن هذا الشرط يسير ضد مطلب الحياد . فالحياد يتطلب منك أن تختار نوع العالم الذى تريده بدون معرفة دورك فيه أو اضلاعك لمركز مرموق فيه .

وعلى هذا النحو لا بد وأنك ستطالب بهدم نظام العيد فى العالم لأنك قد تتحول أنت إلى عبد . فيجب أن يكون العالم الذى تختاره هو العالم الذى تريد اختياره بصورة محايدة .









